Andreas Kirchner

Dem Göttlichen ganz nah



Otium.
Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 8

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte
der Muße

8



Andreas Kirchner

Dem Göttlichen ganz nah

„Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie

Mohr Siebeck

Andreas Kirchner, geboren 1983; Studium der Philosophie und der Kath. Theologie/ Religionsgeschichte; 2013–16 Doktorand, seit 2017 PostDoc im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*.

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* (Teilprojekt A2: Muße als Lebensform in der Spätantike: „Theoría“ und monastische Tradition) und wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert.

ISBN 978-3-16-155950-1 / eISBN 978-3-16-155951-8
ISSN 2367-2072 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung: Sarcophagus of a learned magistrate surrounded by Muses and philosophers, ca. 280 CE. Rome: Museo Gregoriano Profano, Vatican Museums, inv. 9504 (Ausschnitt). Used with the kind permission of the Vatican Museums.

Meiner Familie
in tiefer Dankbarkeit zugeeignet.

Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων
βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος
τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

(Plotin, Enneade VI 9,11,49 f.)

„Am Anfang einer Reise sehen nur Blinde,
wohin der Weg sie führen wird."

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist als Dissertationsprojekt im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 1015 der Deutschen Forschungsgemeinschaft – *Muße. Konzepte, Räume, Figuren* – an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau entstanden. Sie wurde unter dem Titel *„Muße" und Theoria in der Spätantike. Eine Analyse der pagan-neuplatonischen Konzeption sowie der christlich-theologischen Adaption* im Oktober des Jahres 2016 von der Theologischen Fakultät als Dissertationsschrift angenommen.

Mag der Gegenstand, dem sich der Sonderforschungsbereich zuwendet, auch die Muße sein, so darf die Arbeit daran gleichwohl als oft mühsam und eben nicht gering gelten. Daher ist es mir nicht einfach nur eine Pflichtübung, sondern vielmehr eine große Freude, an dieser Stelle all jenen Institutionen und Personen zu danken, die im Großen wie im Kleinen einen Anteil an dem vorliegenden Ergebnis haben. Da wären zunächst jene Institutionen zu nennen, die die grundlegenden infrastrukturellen und finanziellen Notwendigkeiten stellten, ohne die dieses hohe (oder aristotelisch verstanden sogar höchste) Werk der Theorie unter den Bedingungen der umgebenden Welt nicht hätte geschrieben (oder auch nur gedacht) werden können. So danke ich zuerst der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau als jener Institution, die mir eine Forschungsumgebung bereitgestellt hat, die heute lange nicht selbstverständlich ist. Zugleich danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das Projekt bewilligt und finanziell erst ermöglicht hat.

Mag es auch unmöglich sein, an dieser Stelle jeden Wegbegleiter beim Namen zu nennen, so weiß ich doch auch um die Bedeutung, die die vielen kleinen, leisen, vielleicht kaum merklichen Begegnungen und Gespräche für die Entwicklung meiner Gedanken haben und hatten. All der Ungenannten sei daher mit gedacht, wenn ich nun im Folgenden den wichtigsten Gesprächspartnern und Wegbegleitern namentlich danken möchte. Ausdrücklich zu nennen ist zunächst Dr. Thomas Jürgasch – ihm danke ich zuvorderst für die stete und intensive Betreuung, die sehr offenen, nicht selten kritischen, immer aber konstruktiven Gespräche sowie die große Geduld. Er half mir auch in den wohl unvermeidlichen Augenblicken der Unsicherheit und des Haderns. Prof. Dr. Dr. Thomas Böhm danke ich für seine kompetente Beratung, seine grundlegenden, unzähligen Hinweise und seinen großen Einsatz sowie dafür, dass er mich in meinem Interesse und meinem Denken stets unterstützte, wenn es recht war,

und lenkte, wenn es nötig war. Ihm danke ich auch für die Erstellung des ersten Gutachtens. Prof. Dr. Günter Figal danke ich ebenfalls sehr herzlich für die konstruktiven Rückmeldungen und für die Bereitschaft zur Erstellung des zweiten Gutachtens.

Meinem langjährigen Lehrer Prof. Dr. Dr. Bernhard Uhde danke ich für all die unzähligen Lektionen zur genauen Lektüre und Interpretation der alten Texte. Er lehrte mich auch, dass Texte mehr über uns wissen als wir über sie. Ganz besonders danke ich Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi für die wertvolle Begleitung und die immer auch freundschaftliche Unterstützung. Sein offenes und ehrliches Wort waren mir stets wertvoll. Angela Haury danke ich besonders für ihre große Bereitschaft zum Gespräch und die wertschätzende Art. Gunnar Anger danke ich für seine freundschaftlichen und kompetenten Anmerkungen. Von ihm erhielt ich zahlreiche kleine, aber wertvolle Hinweise und sein umfassendes und grundlegendes Interesse an der Theologie war mir immer auch Vorbild. Ursel Strick danke ich ganz herzlich für die Bereitschaft zur Durchsicht und die äußerst schnelle und gewissenhafte Durchführung des Lektorats eines wesentlichen Teils der Arbeit. Den Mitarbeitern des Arbeitsbereichs *Alte Kirchengeschichte und Patrologie* an der Theologischen Fakultät, besonders Frau Monika Fuchs und Herrn Dr. Michael Vollstädt, sei insgesamt für die kollegiale und unterstützende Atmosphäre, die nicht selbstverständliche Rücksichtnahme sowie die rege Konversation und die vielen kleinen, stillen Hilfen gedankt. Florian Ruf danke ich dafür, dass er den Überblick über die Organisation der Literatur behielt, und Tobias Pollitt danke ich für die Hilfe bei der Erstellung des Index. Dr. Fabian Freiseis danke ich für die wiederholte Bereitschaft zu Hilfe und Gespräch.

Dem Herausgebergremium der *Otium*-Reihe des Sonderforschungsbereiches 1015, an erster Stelle Prof. Dr. Monika Fludernik und auch Prof. Dr. Elisabeth Cheauré, danke ich für die großzügige Aufnahme des Bandes in die Reihe. Allen Mitarbeitenden innerhalb des Sonderforschungsbereiches, stellvertretend sei hier Prof. Dr. Peter Philipp Riedl genannt, und im Besonderen auch allen Mitpromovierenden danke ich an dieser Stelle sehr herzlich für all die vielfältigen Gespräche und Diskussionen, die, wenngleich die Zugänge und Disziplinen auch oft kaum vereinbar schienen, doch nicht selten – manchmal auch ganz überraschend – gewisse Querschlägereffekte durch die so ganz anderen Perspektiven bewirkten. Besonders die Gespräche mit Martin Büdel, Pia Masurczak, Franziska Eickhoff und Antonio Russo seien hier dankend erwähnt. Sie haben wohl einen größeren Anteil an der letztendlich vorliegenden Arbeit als sie vielleicht vermuten mögen. Den Verantwortlichen und Mitwirkenden des Integrierten Graduiertenkollegs, stellvertretend nenne ich hier Prof. Dr. Sabina Becker sowie Dr. Susanne Bernhardt und Kathrin Sandhöfer, sei ebenfalls für ihre große Mühe und ihren Einsatz zur Begleitung der Dissertationsprojekte aufs Herzlichste gedankt. Die zahlreichen Veranstaltungen, die sie ermöglichten und organisierten, – vor allem die Besichtigungen von und die Erfahrungen an

den möglichen Orten der Muße – sowie ihre konstruktive Unterstützung des Schreibprozesses möchte ich ausdrücklich betonen und ihrem nicht selbstverständlichen Engagement meinen tiefen Dank aussprechen.

Zuletzt bleibt mir nun noch die große Freude, meiner Familie aufrichtig und von Herzen zu danken. Meiner lieben Frau Melanie Albrecht danke ich für ihren frischen und wachen Geist, ihre kritischen Nachfragen, ihre vielfältigen Anmerkungen und die kostbare Unterstützung im Großen wie im Kleinen. Sie hielt mich, wenn ich ins Wanken geriet, war mir Ratgeberin und Stütze, und zeigte so oft Verständnis für meine Abwesenheit und eine schier unerschöpfliche Geduld und Nachsicht. Auch danke ich meinem Großvater Heinz Röthig und meinen Geschwistern Michaela und Juliane für ihre stete Unterstützung. Ganz besonders aber möchte ich an dieser Stelle meinen Eltern Gisela und Johannes Kirchner danken, welche mich immer unterstützt und stets gehalten haben. Damit es einmal zu dieser Arbeit kommen konnte, leisteten sie oft (auch wortlos) Verzicht. Vieles habe ich von, mehr noch an Ihnen gelernt und so haben sie den wohl größten Anteil an jenem mir geschenkten, unschätzbaren Privileg, dass ich diese Zeilen schreiben kann. Meiner Familie widme ich diese Arbeit daher in aufrichtiger Dankbarkeit!

Freiburg i. Br., am Gedenktag des Hl. Augustinus,
28. August 2017 Andreas Kirchner

Inhalt

III. Christlich-theologische Konzeptionen

Einleitung oder: Wozu Muße?

Unsere heutige Lebenswelt ist geprägt von Leistungsdruck, von Effizienzmaximierung, Prozess- und Gewinnoptimierung, von stets zu perfektionierenden politischen, beruflichen und wirtschaftlichen Interaktionen, die, wie die sie tragenden technischen Signale, in immer größerer Masse und mit unfassbarer Geschwindigkeit unentwegt und ruhelos zwischen allen Beteiligten stattfinden. Diese atemlose Entwicklung, die längst alle Lebensbereiche – egal ob in der Arbeit oder Freizeit – umgreift, soll mit Blick auf die Gegenwart hier kurz betrachtet werden.

Das Tätigsein und das Interagieren bilden die Grundlage für jede Form der Gesellschaft, besonders und vor allem aber der demokratischen.[1] Diese *vita activa* stand jedoch niemals nur allein, sondern war von alters her durch die *vita contemplativa* komplettiert. Zu bestimmten Zeiten hoben sich einzelne soziale Schichten gerade dadurch von den unteren ab, dass sie ein Leben (wenigstens zeitweise) ganz im Sinne der zurückgezogenen Ruhe und der Muße zubrachten. Die Ruhe und die Muße galten sogar nicht selten als die eigentlichen Ziele des menschlichen Wirkens, welches ja den Erfordernissen des menschlichen Lebens folgte. Doch mit der anbrechenden Neuzeit verschob sich die Wertschätzung der Menschen von der Muße hin auf die Arbeit, welche vormals den intellektuellen Schichten noch eher als lästige Notwendigkeit zur Sicherung der Muße gegolten hatte.[2] Unserer Zeit nun scheinen der Sinn und die Wertschätzung für diese *vita contemplativa* und die Muße vor dem Hintergrund der oben genannten Eigenheiten weithin abhandengekommen zu sein. Doch lässt sich auch eine zunehmende Gegenbewegung zu diesem Trend beobachten, der gleichwohl wieder eine Kommerzialisierung derselben evoziert. Diese Gegenbewegung kann als Ausdruck eines zunehmenden Verlangens nach Innerlichkeit und einer Sehnsucht nach Stille, einer Unterbrechung des Funktionierens im marktwirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gefüge, verstanden werden.

Gerade die Religionen – darunter nicht zuletzt die christlichen Institutionen – warnen vor der entgrenzenden Dynamik der aktuellen Entwicklung. Sie mahnen deshalb immer mehr zu einer Besinnung auf alternative Werte wie Gelassenheit, Ruhe und Innehalten. Sie erheben die Stimme, um gegen die Einseitigkeit der auf unaufhörlichen Wachstum ausgelegten Gesellschaft zu protestieren, die vor allem als Wirtschaftseinheit gilt und unter dem Grundsatz *Stillstand ist der Tod*[3] nach immer

---

[1] Vgl. dazu das erstmals 1960 in einer von ihr selbst angefertigten deutschen Übersetzung erschienene Werk von Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 2002, welches in einem anderen Teilprojekt des SFB näher untersucht wird.

[2] In der Folge wurde die „Unruhe“ zu einem Wesenszug der neuzeitlichen Gesellschaft. Eine Analyse dieser Entwicklung unternimmt in neuerer Zeit etwa Ralf Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am Main 2015.

[3] Vgl. Petra Hauffe/Judith Karcher, „Stillstand ist der Tod. Worauf beruht das Postulat des steten

Mehr, immer höher, schneller und weiter strebt. Dass sich mit der dauernden Beschleunigung der Gesellschaft und der Steigerung der (wirtschaftlichen) Produktivität ein vielschichtiges Problem stellt, ist bereits – intensiver vor allem aus der Perspektive der Soziologie heraus – bemerkt und untersucht worden.[4]

Die teilweise Opposition zur beschriebenen Gesellschaftsform begegnet dem Diktat des beständigen Mehr auf unterschiedliche Weise und auf unterschiedlichen Ebenen. So lassen sich konkret Formen der Entschleunigung, der Meditation, Achtsamkeit, der bewussten Innerlichkeit usw. wahrnehmen, die sich jeweils in unterschiedlicher Weise der Mittel-Nutzen-Kalkulationen entziehen. Es ist eine eigentümliche Beobachtung, dass sie erst dann ihrem eigenen idealen Anspruch folgen, wenn sie *nicht* optimiert und funktionalisiert, sondern gerade ohne Zweckerwartung und also offen bleiben. Damit eignet ihnen eine grundsätzliche Entgrenzung, die aber gerade durch eine Abgrenzung von äußeren Erwartungen und scheinbaren Notwendigkeiten möglich wird. Ein besonderes Konzept im Pool dieser Modelle ist nun die Muße. Ihre Sonderstellung gründet in der traditionsreichen Geschichte dieses Konzeptes und also in den eigentümlichen Bestimmungen, die ihm im Laufe der Zeit zuteilwurden. So gibt sie spezifische Antworten – etwa auf die Fragen nach ihrem Verhältnis zur Arbeit, die Frage nach dem Sinn und dem Auftrag menschlichen Lebens, nach dem Wesen des Menschen, der Frage nach Raum und Zeit, und nicht zuletzt nach der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis. Diese Breite der konzeptuellen Diversifikation zeigt, dass alles Reden von der Muße schwerlich eine geschlossene Einheit bilden kann. Es ist daher kaum sinnvoll und möglich, einen Gesamtentwurf *eines* Konzeptes der Muße zu versuchen.[5] Stattdessen muss sich die wissenschaftliche Betrachtung der unter dem Begriff der Muße zusammengefassten Konzepte stets vergegenwärtigen, unter welchen gesellschaftlichen und zeitlichen Bedingungen sie ihre Urteile fällt – und welcher hermeneutische Horizont ihr also eignet. Dabei darf, als Konsequenz der hermeneutischen Vergewisserung, nicht übersehen werden, dass die theologie- und philosophiegeschichtliche Annäherung an das jeweilige Konzept der Muße, oder genauer: der griechischen σχολή (scholē) und des lateinischen *otium*, zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Kontext immer vor allem auch etwas über *unsere* Zeit und *unseren* Raum offenlegen wird. Ein Spezifikum des in dieser Arbeit verwendeten Muße-Begriffes ist die Prävalenz des Raumbegriffes,[6] der dem Zeitbegriff

Wachstums?", in: *Polar. Politik, Theorie, Alltag. Zeitschrift für politische Philosophie und Kultur* 9 (2010): Fortschritt. Ein besseres Morgen, 73–77.

[4] Hier ist exemplarisch vor allem Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, (= Habilitationsschrift, Universität Jena, 2004), Frankfurt am Main 2005, zu nennen.

[5] So lässt beispielsweise das Plädoyer für eine Kultur der Muße in Ulrich Schnabel, *Muße. Vom Glück des Nichtstuns*, 2. Aufl., München 2010, seinerseits ein Nutzen-Argument erkennen, welches der Autor zwar durchaus reflektiert, das allerdings, wie sich noch zeigen wird, für den philosophischen Begriff – etwa in der Tradition des Aristoteles – inakzeptabel ist.

[6] Der Sonderforschungsbereich formuliert in seinem Forschungsprofil diese besondere Hinwendung zum Raum als Beschreibungs- und Verstehenskategorie in der Betrachtung der Muße-Phänomene. Damit steht er in einer neueren Tradition der geisteswissenschaftlichen Betrachtung, die beispielsweise auf den Analysen von Michael Theunissen zur *Herrschaft der Zeit* und sodann auf den raumtheoretischen Betrachtungen von Günter Figal aufbaut. Vgl. Michael Theunissen,

in der Beschreibung des mit Muße bezeichneten Phänomens an geeigneter Stelle vorangeht und der sich auch in verwandten Begriffen zeigt.[7] Muße wird dann aber als etwas wesentlich anderes als eine bloß zeittheoretisch strukturierte Entschleunigung verstanden und ihre Betrachtung bringt eine in den Diskussionen der Gegenwart – trotz des *spatial turn* – oft übergangene Kategorie wieder neu ins Spiel. Wir werden sehen, dass die spätantiken Konzepte der „Muße" einige wesentliche Raumaspekte beinhalten: wenn sie etwa Freiräume beschreiben, Rückzug und Einkehr artikulieren oder zu einem Überstieg von Zeit und Raum auffordern. Zuletzt werden wir sehen, dass das *otium* in einer bestimmten konzeptionellen Ausgestaltung geradezu als eine Weitung der Enge gefasst werden kann. Es ist nun offensichtlich, dass der Raumbegriff hier auf unterschiedlichen Ebenen gebraucht wird, da er neben dem konkreten (Rückzugs-)Raum auch Aspekte von Räumlichkeit allgemein, imaginierten Räumen etc. birgt. Der Begriff wird daher in je unterschiedlicher Weise an verschiedenen Stellen für die Analyse der Muße-Phänomene fruchtbar gemacht. Es sei allerdings betont, dass die Kategorie des Raumes in der Erörterung von σχολή und *otium* nur partikular angewendet werden kann, insofern die spätantiken, klassischen Gedanken das Phänomen der Zeit in ihren Entwürfen oft gleichgewichten. Die eigentliche Spitze der vorliegenden Arbeit wird übrigens dann gerade mit jenem *otium*-Begriff erreicht, der ausdrücklich über Raum und Zeit erhebt.

Die Frage nach der Muße – nach ihrem Was, dem Wie, dem Wo, dem Wozu aber auch dem Woher – aufgreifend, widmet sich die vorliegende Arbeit nun besonders den spätantiken Vorbildern und untersucht anhand ausgewählter Autoren die Konzepte von Theorie und „Muße" in jener Zeit. Es wird aber darüber hinaus nicht zu

---

Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, besonders 37–86 sowie 218–281. Theunissen bestimmt die Zeit als undefinierbar (S. 37) und stellt fest: „Offenkundig setzt die Hypothese über die Herrschaft der Zeit diese selbst einfachhin voraus; sie definiert Zeit nicht. Allerdings meint sie, dass Herrschaft zur Zeit nicht bloß hinzukomme. Der Hypothese zufolge ist Zeit ihrer Natur nach ein Herrschendes. Genauer: Zeit ist die ausgezeichnete Weise, wie das Ganze der Welt über uns herrscht, vor dem Raum, der andern Weise dieses Herrschens, dadurch ausgezeichnet, dass sie auch *in* uns herrscht." (S. 41). Wenn also Muße auch als eine Form der *Freiheit von* wie auch *zu* etwas begriffen wird, dürfte der Weg zur Bestimmung derselben über die innere Befreiung von einer solchen Herrschaft führen. Im Erleben der Muße bricht die Herrschaft der Zeit. Vgl. außerdem Günter Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006, 153–173; ders., *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, Tübingen 2010, 231–281; ders., *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015, 9–87 et passim. Der direkte Zusammenhang von Muße und Raum, nämlich die „Raumaffinität der Muße", wird von Figal besonders in „Die Räumlichkeit der Muße", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, (Reihe: Linguae & litterae; Bd. 35), Berlin/Boston 2014, 26–33, behandelt.

[7] In Hinsicht auf die Begriffe der Ruhe und des Schweigens weist beispielsweise Claudia Edith Kunz in ihrer umfassenden und beeindruckenden Dissertationsschrift auf diese Räumlichkeit hin. Claudia Edith Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, (= Dissertationsschrift, Universität Regensburg, 1995), Freiburg/Basel/Wien 1996, 21: „Ruhe ist eine Raum- und Leib-Erfahrung. Ruhe ist die lokale und leibliche Dimension des Schweigens, welches durch die Ruhe welthafte Konkretheit besitzt. Die ‚Methode', um zur Ruhe zu gelangen, war für die frühen Mönche das ‚Sitzen', sei es in der Wüste oder in der Zelle. […] Ruhe wird auch heute auf dem Weg leiblicher Techniken gesucht, wie Entspannungsübungen, Eutonie, Yoga." Auch bestimmt sie das Gebet als „‚Raum' des Schweigens" (S. 678–682).

vermeiden sein, dass die oben angesprochenen, mit der Muße verbundenen Fragen in einer größeren und gebotenen Ausführlichkeit auch in dieser Arbeit – vor allem in den detaillierteren Kapiteln zu Plotin und Augustinus – gestellt und im möglichen Rahmen beantwortet werden. Da alles spätantike Sprechen und Denken zu σχολή und *otium* nicht ohne die theoretische Grundlegung durch Aristoteles denkbar und verstehbar ist, wird dieser in etwas ausführlicherer Weise den spätantiken Autoren vorangestellt.

Kritisches Potential der Muße

Neben der Zeit und vor allem dem Raum ist auch die Freiheit eine wesentliche Kategorie, mit welcher sich zentrale Aspekte der Muße erschließen lassen. Diese Freiheit bedeutet allerdings mehr als nur ein äußerliches Freisein von Arbeit, Pflicht und Notwendigkeiten. Wir werden bereits mit Aristoteles – und das heißt in der frühesten Phase der systematischen Bestimmung – sehen, dass es vor allem die *Zweckfreiheit* ist, die das θεωρία-gemäße Denken in der Muße auszeichnet. Zu diesem Begriff tritt nun die gegenwärtige Realität der Forschung in einen erkennbaren Kontrast. Dies ist es auch, was mit der Überschrift dieser Einleitung („Wozu Muße?") kritisch aufgezeigt wird.

Als Teil des Forschungsdiskurses, entstanden in einem durch die Deutsche Forschungsgesellschaft geförderten Sonderforschungsbereich, sollte diese Arbeit selbst auch als ein Produkt wissenschaftlicher Muße gelten. Nun ist allerdings bereits von vielen Seiten kritisch angemerkt worden, dass sich in unserer Zeit die Bedingungen des Forschens und die universitären Strukturen insgesamt zunehmend auf eine für die freie geisteswissenschaftliche Forschung ungünstige Ebene der wirtschaftlichen Rechtfertigung hin verschoben haben und leider auch immer noch weiter verschieben. Die teils prekären Arbeitsverhältnisse, in denen sich eine Vielzahl von Wissenschaftlern und Lehrenden befinden, sind dabei nur ein schwieriger Aspekt unter anderen. Diese Entwicklung, die nicht erst in unseren Tagen eingesetzt hat, sondern bereits wesentlich länger beobachtet und auch immer wieder kritisch hinterfragt wird, läuft Gefahr, das ureigene Wesen der theoretischen Wissenschaften zu untergraben, sie auszuhöhlen und ihnen durch die ständige Anfrage an ihre Rechtfertigung durch Output und produktive Verwertbarkeit ihren eigenen Wert zu nehmen. Da nunmehr Forscher, die unter solchen Bedingungen aufgewachsen und karrieriert sind, vielleicht noch weniger einen Blick für die Notwendigkeit der Freiheit und nutzfreien Selbstzwecklichkeit der Forschung haben, ergibt sich hier eine Spirale, in der die Bedingungen und die Anerkennung der Geisteswissenschaften zunehmend zu ihren Ungunsten verschoben werden. Die Ökonomisierung der Wissenschaften insgesamt macht es daher umso notwendiger, dass die Traditionen der Muße, ihre Notwendigkeit und Zweckfreiheit des Forschens von Neuem in das Bewusstsein der Geistestraditionen zurückgeholt und beständig hochgehalten werden. Abraham Flexner, der berühmte Pädagoge und Mitbegründer des Princeton Institute of Advanced Studies, schrieb schon 1939:

„Eine Institution, die Generationen von Menschen mit Freiheit versieht, ist umfassend gerechtfertigt, gleich ob dieser oder jener Graduierte nun einen sogenannten nützlichen Beitrag zum menschlichen Wissen leistet oder nicht. Ein Gedicht, eine Sinfonie, ein Gemälde, eine mathematische Wahrheit, ein neues wissenschaftliches Faktum, alle tragen die gleiche Rechtfertigung in sich […].“[8]

Nachdem er ein Plädoyer für die Freiheit der Forschung in allen Disziplinen gehalten hat, bringt er eine Vielzahl von Beispielen dafür, wie töricht es ist, praktischen Nutzen zum Selektionskriterium für zu fördernde Wissenschaft zu machen. Überhaupt lässt sich ein möglicher Nutzen nahezu unmöglich vorhersagen. „[I]n der ganzen Wissenschaftsgeschichte [wurden] die meisten großen Entdeckungen, die sich letztlich als Wohltaten für die Menschen erwiesen […], von Männern oder Frauen gemacht […], denen nicht der Wunsch, nützlich zu sein, Antrieb gewesen sei, sondern allein der, ihre Neugier zu befriedigen“[9]. Weiter spricht er sich dafür aus, „das Wort ‚Nutzen‘ abzuschaffen und dem menschlichen Geist freies Spiel zu lassen“[10]. Durchaus pathetisch und provokant – trifft er doch damit eben jenen Einwand, der in der Vielgestaltigkeit der Wissenschaftslandschaft der Gegenwart gerade die sogenannten „Orchideenfächer“ unter Hinweis auf die finanziellen Belastungen und den angeblich dürftigen Nutzen für die Gesellschaft angreift – konstatiert er:

„Der wahre Feind des Menschengeschlechts ist […] nicht der ungebundene, furchtlose Denker, liege er in der Sache nun richtig oder falsch. Der wahre Feind ist der Mensch, der den menschlichen Geist formen und ihm die Flügel stutzen will […].“[11]

Und zuletzt:

„Wir versprechen nichts, aber geben uns der Hoffnung hin, dass das ungehinderte Streben nach nutzlosem Wissen wie in der Vergangenheit auch in der Zukunft nicht folgenlos bleiben wird.“[12]

Es ist kaum zu verkennen, wie aktuell und bedeutsam diese Zeilen sind. Sie taugen unvermindert zur Analyse unserer wissenschaftlichen Gegenwart, die allenthalben unter zweckorientierten Rechtfertigungsdruck gestellt wird. Gerade hier aber kann die Muße mit dem ihr eigenen kritischen Potential als ein ständiges, maßgebendes Korrektiv durch die Betonung der Freiheit bedeutsam werden. Auch deshalb ist die Beschäftigung mit den Traditionen der Muße sinnvoll und notwendig. Inwiefern sie auch nützlich ist, wird allein die Zukunft zeigen.

---

[8] Abraham Flexner, „Die Nützlichkeit unnützen Wissens“, in: Nuccio Ordine, *Von der Nützlichkeit des Unnützen. Warum Philosophie und Literatur lebenswichtig sind*, mit einem Essay von Abraham Flexner, aus dem Italienischen und Amerikanischen von Martina Kempter, München 2014, 211–242, 233.

[9] Flexner, „Die Nützlichkeit unnützen Wissens“, 216.

[10] Ebd., 228.

[11] Ebd., 234.

[12] Ebd., 241 f.

Auswahl der Autoren

Die vorliegende Arbeit unternimmt nun dezidiert den Versuch der Bestimmung der spätantiken Traditionen von θεωρία und Muße (i. S. v. σχολή bzw. *otium*). Dies kann sie gleichwohl – angesichts der Masse der Textzeugnisse und der Pluriformität derselben – nur *exemplarisch* leisten und selektiert daher einzelne prägende und traditionsbestimmende Autoren heraus, die sodann in ihrer konzeptspezifischen Eigenart untersucht werden. Dazu bedarf die Arbeit zunächst der Auseinandersetzung mit dem griechisch-antiken Vordenker jener Konzepte, nämlich Aristoteles. Daher ist eine Analyse von dessen Konzeption der eingehenden Beschäftigung mit den spätantiken Traditionen voranzustellen. Die weiteren Autoren folgen dann chronologisch. Zunächst werden die *paganen* Konzepte des Neuplatonismus zu untersuchen sein, um anschließend *christliche* Konzepte der Zeit der Alten Kirche zu betrachten. Inwiefern die christlichen Denker die paganen Vorlagen den gewandelten Kontexten und Grundannahmen anpassen, sie also adaptieren und weiterentwickeln, ist eine uns in der Arbeit stets begleitende und demnach immer wieder neu zu stellende Frage. Es ist also zu ermitteln, was denn θεωρία und σχολή bzw. deren analoge lateinische Konzeptionalisierungen für die jeweiligen Denker bedeuten. Welche Verwendungsweisen lassen sich nachweisen? Gibt es eine ungefähre Schnittmenge der Konzepte? In Hinsicht auf die christlichen Autoren ist auch zu untersuchen, worin denn – falls vorhanden – das *proprium christianum* gegenüber den vorchristlichen Traditionen von θεωρία und σχολή besteht.

Eine erste Untersuchung des spätantiken Textkorpus zeigt, dass vor allem folgende Autoren im Kontext der Entwicklung des Muße-Konzeptes von Bedeutung sind. Im Bereich der paganen Philosophie des Neuplatonismus steht etwa Plotin an erster Stelle, gefolgt von dessen Schüler Porphyrios und sodann Iamblich. Für die mit dem vierten Jahrhundert weithin aufblühende christliche Theologie nun werden wir Marius Victorinus, Ambrosius und Augustinus betrachten. Jene Autoren sind aber natürlich nicht allein relevant, möchte man sich mit der Gedankenwelt und den geistesgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeit auseinandersetzen. Doch sind dies die Autoren, welche zunächst untereinander und dann für die folgende mittelalterliche Tradition eine enorme Rezeptionsgeschichte erfahren haben. Plotin selbst sieht sich in der Tradition des Platon und des Aristoteles, Porphyrios, als bedeutendster Schüler des Plotin, entwickelt dessen Gedanken in entscheidenden Punkten – wie etwa dem Verhältnis von ἕν und νοῦς – wesentlich weiter und begibt sich in eine heftige Auseinandersetzung mit christlichen Denkern. Iamblich wiederum wertet vor allem die Praxis in Form der Theurgie auf. Marius Victorinus ist nun ein Denker zwischen den Welten: Den Hauptteil seines Lebens war er ein Anhänger des paganen Neuplatonismus, wie er von Plotin und Porphyrios geprägt wurde. Doch um 355 n. Chr.[13] lässt er sich taufen, wird also Christ und steht ein für den Anspruch der Vereinbarkeit von neuplatonischem Denken und christlicher Religion. Ambrosius von Mailand

[13] Relevante biografische Angaben sowie die entsprechenden Quellenangaben finden sich jeweils in den entsprechenden Kapiteln.

wiederum prägt seine Zeit entscheidend und beide gemeinsam – Marius Victorinus[14] als Autor wie auch Ambrosius von Mailand als Lehrer und Gefährte – prägen die Theologie jenes größten theologischen Denkers der Zeit, des Augustinus, welcher hier darum den Abschluss bilden soll. Er wird wiederum die mittelalterliche Theologie und Philosophie ganz und gar entscheidend prägen, was allerdings nicht mehr Teil dieser Studie sein kann und anderen Forschungen überlassen bleiben muss. So sind dies die beiden tragenden Säulen, auf denen die vorliegende Studie ruht: Plotin aufseiten der paganen neuplatonischen Denktradition einerseits und Augustinus als christlich-theologische Spitze der spätantiken Tradition andererseits. Diese beiden werden darum auch wesentlich ausgiebiger untersucht und behandelt als die anderen Autoren, welche Teil dieser Arbeit sind. Vorab werden außerdem noch kurz die klassisch-griechischen Traditionen – besonders in der ganz wesentlichen Grundlegung durch Aristoteles – betrachtet. War dies ursprünglich nicht vorgesehen, so erschloss sich im Fortgang der Analyse mehr und mehr, dass kaum sinnvoll und verständlich von σχολή und θεωρία gesprochen werden kann, wenn nicht wenigstens Aristoteles als Fundament zum Verständnis der so stark aufgeladenen Begriffe vorausgesetzt und eingeführt wird. Das Problem, das sich hier stellte, war, dass zwar jüngst erst eine detaillierte Untersuchung zum Begriff der σχολή bei Aristoteles abgeschlossen und publiziert wurde,[15] diese sich aber nach eingehener Beschäftigung als durchaus problematisch erwies. Dies deshalb, weil sie zwar ihrem Titel nach „Aristoteles' Philosophie der Muße" betrachten will, sich dann allerdings explizit nur auf die Bücher VII und VIII der *Politik* stützt und daraus allgemeine Ableitungen vornimmt, die sich allerdings vor dem Hintergrund der *Nikomachischen Ethik* so nicht halten lassen. Daher werde ich mich im entsprechenden Kapitel auch eingehender mit dieser Studie auseinandersetzen.

Zur Forschung

Die θεωρία ist für die philosophische Forschung keineswegs ein neues Thema. Vielmehr beschäftigt dieser Begriff die Denker bereits seit den Anfängen der Philosophie, in besonderer Weise aber seit dessen konzeptioneller Ausgestaltung vor allem durch Aristoteles, genauerhin in dessen *Nikomachischer Ethik*. Die für die vorliegende Studie nun noch wesentlicheren Begriffe von σχολή und *otium* hingegen sind bislang zwar auch gelegentlich untersucht worden, jedoch keineswegs so umfangreich – und

[14] Der Einfluss des Victorinus auf Augustinus ist in neuerer Zeit wiederholt in Abrede gestellt wurden. Wenn überhaupt, so heißt es bei einigen Interpreten, sei allerhöchstens von einem indirekten Einfluss zu sprechen. Unser Eindruck, welchen wir im entsprechenden Kapitel ausformulieren, ist allerdings, dass sich die Art und Weise des Denkens, die Form der Verknüpfung von Beten und Denken und die innere Tiefe und Unruhe des Denkers, die sich im Text spiegelt, bei beiden Autoren als innerlich eng verwandt bezeichnen ließe. Doch ist es nicht Zweck der vorliegenden Studie diesen eventuellen Einfluss abzuwägen.

[15] Vgl. Simon Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, (Reihe: Topics in ancient philosophy, Bd. 6; = Dissertationsschrift, Universität Tübingen, 2012), Boston/Berlin 2014.

vor allem auch systematisch –, wie es für diese Untersuchung angedacht ist. Eine in jüngster Zeit publizierte Ausnahme stellt Paul Heintzmann[16] dar, der allerdings explizit darum bemüht ist, ein "Christian understanding of leisure for today"[17] zu entwickeln, dazu sehr selektiv arbeitet und auch wichtigere Autoren nur eben überblicksartig abhandelt. Der offen interessegeleitete Umgang mit den Quellen und Begriffen sowie deren Breite mahnen zur Vorsicht und schränken den Wert für unsere Untersuchung ein. Darüber hinaus sind die Mehrzahl der Untersuchungen zu σχολή und *otium* aus der Sicht der Philologie verfasst worden. Vor allem einzelne für uns relevante Autoren sind hier mit einem ausufernden Interesse gelesen und interpretiert worden. Ganz besonders gilt dies für Augustinus, zu welchem sich eine Vielzahl von Untersuchungen finden lässt, die einen Bezug zum *otium* aufweist. Das liegt auch daran, dass er gerade in seiner frühen Zeit explizit einen Rückzug im Sinne des *otium* unternimmt und diesen auch als *otium* thematisiert. Dies wiederum hat den Nachteil, dass sich die einschlägigen Studien überwiegend auch auf diesen äußeren *otium*-Begriff stützen, diesen in seiner uns erzählten äußeren Form betrachten und ihn sodann (gelegentlich) in ein Verhältnis zu den klassischen Vorbildern der lateinischen Antike stellen. Dabei übersehen viele Autoren aber die innere Ambivalenz des Begriffs, die von Augustinus bedacht und auch explizit behandelt wird. Oft reduzieren diese Untersuchungen das *otium* auf diesen einen vordergründigen Begriff im Sinne eines äußerlichen Rückzuges, was der tieferen Reflexion im Werk des Augustinus kaum gerecht wird. Andere Denker hingegen, etwa Plotin, sind bislang in den Untersuchungen zur σχολή kaum oder gar nicht beachtet worden, was wohl an dem tatsächlich sehr seltenen Vorkommen des entsprechenden Terminus im Werk liegt. Hier ist zu fragen, ob die Seltenheit oder gar Abwesenheit des Terminus im Werk des Autors tatsächlich auch als Abwesenheit des Konzeptes bzw. des Begriffes verstanden werden darf. Unsere Untersuchung wird zeigen, dass sich sehr wohl und gerade mit jenem Begriff im Werk des Plotin arbeiten lässt. Es wird sich nachweisen lassen, dass dieser Begriff sogar als Beschreibung zentraler Aspekte des Werkes taugt und dass seine merkwürdige Seltenheit im Werk gerade notwendiger Ausdruck einer wesentlichen Entwicklung des plotinischen Konzeptes gegenüber jenem des Aristoteles ist.

Des Weiteren ist ein ausführlicherer Forschungsüberblick zu den hier behandelten Autoren und Denkern an dieser Stelle insgesamt weder sinnvoll noch möglich. Die jeweiligen Autoren werden stattdessen in den von ihnen handelnden Kapiteln mit der relevanten Sekundärliteratur konfrontiert.

Es ist übrigens darauf hinzuweisen, dass einige wenige Fragen und Antworten, die in der vorliegenden Arbeit erörtert werden, sowie einige Anmerkungen auch schon einmal zuvor in einem Aufsatz publiziert wurden,[18] der sich in zentraler Weise

---

[16] Vgl. Paul Heintzman, *Leisure and spirituality. Biblical, historical, and contemporary perspectives*, (Reihe: Engaging culture), Ada 2015.

[17] Ebd., 3.

[18] Vgl. Andreas Kirchner, „‚Alles strebt nach Theorie.' Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria", in: *Anthropologie der Theorie*, hg. v. Thomas Jürgasch/Tobias Keiling, in Zusammenarbeit mit Thomas Böhm/Günter Figal, (Reihe: Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße; Bd. 6), Tübingen 2017, 65–97.

mit Plotins Konzept der θεωρία in *Enneade* III 8 beschäftigt. Die hier vorgestellten Analysen greifen auf jene Vorarbeit zurück, werden hier nun vertieft und wesentlich ausgebaut.

Θεωρία und σχολή

Doch warum beschäftigt sich diese Arbeit mit dem Begriff der σχολή im Zusammenhang mit jenem der θεωρία? Was verbindet beide Begriffe, dass sie in einer solchen Nähe zueinander behandelt werden können (oder vielleicht sogar müssen)? Beide haben doch zunächst eine ganz unterschiedliche Etymologie und sind – im vor- und außerphilosophischen Kontext – nicht unmittelbar aufeinander bezogen.

Die θεωρία[19] hat in der Antike und auch noch in der Spätantike einen Stellenwert, der sich von ihrem heutigen grundsätzlich unterscheidet. Ja, es ist zum Verständnis der antiken Philosophie insgesamt ganz wesentlich, dass auf die höhere Stufe und den Vorrang der θεωρία vor der Praxis hingewiesen wird – allerdings nicht im Sinne eines Gegensatzverhältnisses, welches sich aus dem heute zumeist vulgären Verständnis ableiten ließe. Die antike Philosophie zeichnet sich stattdessen durch eine „Einheit von Theoriebildung und Lebenspraxis"[20] aus. Demnach ist für nahezu jegliche bedeutenden Philosophen der (Spät-)Antike festzuhalten, dass sie „als Figuren [galten], die die bestmögliche Lebensform erreichten, indem sie zugleich im Vollsinn

[19] Ich verwende im Folgenden vornehmlich den griechischen Terminus θεωρία, um damit die Begriffsdifferenz gegenüber dem gegenwärtigen Theorie-Begriff zu betonen. Selbst der philosophische Theorie-Begriff hat nämlich keineswegs schon mit Aristoteles die Bedeutung des uns auch heute noch geläufigen Begriffs erhalten, wie noch Otfrid Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940, 70, meinte, sondern war zu Beginn noch wesentlich abstrakter aufgeladen. Die θεωρία war gerade nicht der Begriff zur Bezeichnung einer dominanten und diskursiv geführten, philosophischen Auseinandersetzung, sondern galt als gleichsam vergöttlichende Tätigkeit des Geistes, der sich auf sich selbst zurückwendet und den Denkenden so vervollkommnet. Die konkreten Bedeutungsfelder werden in der Arbeit näher dargelegt. Die sich mit dem θεωρία-Thema befassende Literatur ist umfassend. Eine zusammenfassende Darstellung wesentlicher Literatur bietet Karl Albert im Kapitel „Theoria und Thaumazein. Über Ursprung und Wesen der Philosophie" in seinem Werk *Platon und die Philosophie des Altertums. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie*, Teil 1, Dettelbach 1998, 325–337; Albert bemerkt dort: „Der Begriff der *theoria* weist auf den Ursprung der Philosophie aus der griechischen Religion hin." (S. 336). Andere kurze Übersichten zum Thema bieten Ernst Kapp, „Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon", in: *Mnemosyne* (3. Series) 6,2 (1938), 179–194; Ian C. Rutherford/Franco Volpi, „Theoria (θεωρία)", in: *Der neue Pauly*, Bd. 12,1, Stuttgart/Weimar 2002, 398–403; Hannelore Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, (Reihe: Humanistische Bibliothek, Bd. 1,29; = Dissertationsschrift, Universität München, 1977), München 1982; Helmut Pulte/Gert König, „Theorie", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, 1128–1154; dort jeweils weitere Literaturangaben. Zur spekulativen Etymologie von θεωρία, siehe auch Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, 59 ff. Einen selektiven Abriss zum Thema der θεωρία, der sich allerdings hauptsächlich auf die theologische Konzeption des Gregor von Nyssa stützt, bietet Thomas Böhm, „Facetten eines Theoria-Entwurfes in der Spätantike", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, (Reihe: Linguae & litterae; Bd. 35), Berlin/Boston 2014, 15–25; zum Theorie-Begriff der neueren Zeit, siehe Pulte/König, „Theorie. II. 20. Jh. (Wissenschaftstheorie)", 1146–1154.

[20] Christoph Horn, „Theorie/Praxis", in: *Der neue Pauly*, Bd. 15,3, Stuttgart/Weimar 2003, 462–469, 462.

Theoretiker gewesen sein sollen. Von solchen Idealbildern her erklärt sich die antike Thematisierung von *bíos theōrētikós* (*vita contemplativa*) und *bíos politikós* (*vita activa*)." Ihnen gilt die θεωρία „[a]ls höchste Aktivitätsform", welche nunmehr als „konzentrierte philosophische Muße" beschrieben wird und welche dagegen die „politisch-praktische[…] Aktivität (und erst recht […die] handwerkliche[…] Arbeit)"[21] wesentlich niedriger bewertet. Horn bringt die sich hier ergebenden Unterschiede zwischen dieser antiken Vorstellung und jener unserer Gegenwart trefflich auf den Punkt: Die antike Philosophie „unterstellt die Einheit der Vernunft, favorisiert die theoretische gegenüber der praktischen Lebensform, unterstellt die Anwendbarkeit der Theorie auf die Praxis und veranschlagt den epistemischen Eigenwert praktischer Erfahrung eher gering", während in unserer Zeit „sich die Gewichte zugunsten der Wertschätzung eines Vernunftpluralismus, einer praxisbezogenen Lebensführung, eines theoretischen Eigenrechts der Praxis sowie zugunsten praktischer Wissensformen"[22] verschieben. In der Neuzeit, das wurde bereits vielfach bemerkt, vollzog sich also eine *Umwertung* von θεωρία und Praxis.[23]

Das antike Theoria-Denken entwickelt sich übrigens ausgehend von einem Begriff, welcher zunächst vornehmlich „das Zuschauen, Anschauen eines Schauspiels" und daran anschließend auch „das Schauspiel"[24] selbst meint. Sodann wurde er in einem sakralen Sinne zur Bezeichnung der Beobachtung religiöser Feierlichkeiten (Götterfeste, Orakel etc.) durch einen Gesandten bzw. eine Gastgruppe von Abgesandten verwendet. Die bereits von Rausch in dieser Linie untersuchte philosophische Bedeutung schließt an diesen Gebrauch an.[25] Wir werden in der vorliegenden Studie nun auch Begriffe zur Formulierung der Gottesschau bzw. der Gotteserkenntnis mit in den Fokus nehmen, da jene sich in ihrer Struktur und ihrer näheren Bestimmung als aufs Engste verwandt mit den Konzepten der θεωρία erwiesen haben. Bezüglich des deutschen Terminus Theorie ist zu bemerken, dass er im 16. Jahrhundert aus dem spätlateinischen *theoria* entlehnt wurde.[26]

Σχολή bezeichnet zunächst auf der *lexikographischen* Ebene „Muße, Ruhe, müßige, unbeschäftigte Zeit, Freiheit von Arbeiten, bes[onders von] Staatsgeschäften"[27]. Dabei dient der Terminus ἀσχολία durch die Alpha-Privativum-Bildung als Antonym der σχολή zur Bezeichnung der Geschäftigkeit. Die Bipolarität von σχολή und ἀσχολία bezeichnet im einfachen Sinne eine konträre Antonymie, die allerdings im Einzelnen aufgehoben sein kann, denn die Begriffe bilden tatsächlich gelegentlich gerade kein Oppositionspaar. Gleiches gilt analog auch für das *otium* und das *negotium*. Hier ist

[21] Ebd., 462–463.

[22] Ebd., 463.

[23] Vgl. dazu bspw. Pulte/König, „Theorie", 1135.

[24] Siehe Wilhelm Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 Bände, Nachdruck der 3. Aufl., bearb. v. Maximilian Sengebusch, Graz 1954, hier Bd. 1, 1206.

[25] Vgl. Rausch, *Theoria*, 9–47, wo die „vorphilosophische Bedeutung des griechischen Wortes Theoria" betrachtet wird.

[26] Vgl. Pulte/König, „Theorie I", 1128–1146.

[27] Siehe dazu Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, 1058; vgl. auch Norbert Martin, „Muße", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 257–260, 257.

die Etymologie übrigens schwierig und bleibt uneindeutig. Wir werden die lateinische Etymologie an passender Stelle noch einmal aufgreifen. Doch gibt es einen auffälligen Unterschied zwischen der griechischen und der lateinischen Begrifflichkeit. Wir können nämlich finden, dass die σχολή sich zur ἀσχολία nicht im Sinne einer Überkategorie verhält. Das *otium* allerdings ist für das *negotium* durchaus als übergeordnete Zustandsangabe ausgesagt, bildet dann gleichsam den *Raum* für das *negotium*, das dann im Sinne der tiefen Beschäftigung begriffen wird. Während also *otium* und *negotium* sich zueinander auf unterschiedlichen Ebenen in Untergruppen bewegen können – wenn ein *negotium* im *otium* stattfindet – lässt sich diese Verwendung in den von uns untersuchten griechischen Texten so nicht finden. Jedenfalls sei festgehalten, dass Beschäftigung bzw. Geschäftigsein (grammatikalisch betrachtet!) mithin negativ konnotiert sind und ihrer strengen Etymologie folgend bedeuten: „keine ‚Muße' haben".[28]

Diese ersten grundlegenden Beobachtungen lassen sich ergänzen. So ist es außerdem zunächst einmal auffällig, dass nur σχολή bzw. *otium*, nicht aber θεωρία (und mit ihr sinnverwandte Begriffe)[29] ein grammatikalisches Antonym besitzen. Dies auch deshalb, weil σχολή und *otium* eben einen Zustand bzw. eine Art und Weise wie etwas geschieht bezeichnen, während θεωρία den Vorgang selbst bezeichnet und als solcher (wie auch ein Gegenstand) keinen Gegensatz hat. Das zeigt sich etwa, wenn wir bemerken, dass man θεωρία im engeren Sinne nicht „haben" kann. Sie kann uns widerfahren, wir können sie betreiben, nach ihr streben und sie erhoffen, uns in ihr üben – nicht aber können wir sie als ganz und gar in unserer Verfügungsgewalt annehmen. In Hinsicht auf σχολή bzw. *otium* lässt sich allerdings feststellen, dass wir sie durchaus „haben" können. Allerdings darf auch dies nicht im Sinne eines Verfügens über jene missverstanden werden. Wenn wir hier also von „haben" sprechen, dann im Sinne einer beschreibenden Wahrnehmung. Wenn aber σχολή bzw. *otium* im einfachsten Sinne bloß die „freie Zeit"[30] bezeichnet, dann darf hier gleichwohl

---

[28] Vgl. das Lemma „Muße", in: Olof Gigon/Laila Zimmermann, *Von Abbild bis Zeuxis. Ein Begriffs- und Namenslexikon zu Platon*, 2. Aufl., Zürich/München 1987, 205–208, 205.

[29] Der griechische Terminus θεωρία lässt sich als Lehnwort nur vereinzelt in den Texten der von uns untersuchten lateinischen Autoren nachweisen. So kommt er sowohl bei Ambrosius (*Epistula* 1,2,6) wie auch bei Augustinus (*De beata vita* 2,8: „inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit." Siehe dazu in der vorliegenden Studie S. 303) nur ein einziges Mal vor. Auch Marius Victorinus verwendet ihn nur ein einziges Mal im Stile einer Adverbformulierung. Doch ist damit keineswegs erwiesen, dass das Konzept der θεωρία für die genannten Autoren nicht nachweisbar sei. Vielmehr ist die Frage zu stellen, welcher alternative Terminus bzw. welche Terminologie zur Bezeichnung des Konzeptes der θεωρία genutzt wird. Die θεωρία kann durchaus – aufgrund der wesentlichen Differenz von Terminus und Begriff – im lateinischen Denken aufgegriffen und adaptiert werden. Wir werden daher analysieren müssen, inwiefern vielleicht *contemplatio*, *meditatio*, *speculatio*, *visio* etc. zur Bezeichnung der θεωρία Verwendung finden, ob sie also der θεωρία inhaltlich entsprechen oder wenigstens bestimmte Aspekte des Begriffs abbilden. Diese Frage wird zu Beginn der entsprechenden Kapitel noch einmal näherhin erörtert werden.

[30] Vgl. Roland Baumgarten, „Schule. Griechenland", in: *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, hg. v. Johannes Christes/Richard Klein/Christoph Lüth, Darmstadt 2006, 89–100, 89: So „bezeichnet das griechische *scholē* (wie das lateinische *otium*) […] jenen Zeitabschnitt im Tagesablauf, der frei ist von den elementaren, auf die Sicherung des Lebensunterhalts ausgerichteten Tätigkeiten,

doch wieder von einem Verfügen-Können (über diese freie Zeit bzw. den Freiraum) gesprochen werden. Wir werden aber sehen, dass die Bedeutungsvarianzen der Begriffe, die beide heute oft einfach mit „Muße" wiedergegeben werden, derart erheblich sind, dass sie kaum gemeinsam in einem Satz und noch weniger im Sinne einer äquivalenten Entsprechung verwendet werden können. Um es an dieser Stelle ganz deutlich zu sagen: Dass *otium* nur das lateinische Äquivalent zur griechischen σχολή sei, ist zunächst eine Behauptung, die sich im Laufe der Entstehung der vorliegenden Studie als immer fragwürdiger erwiesen hat. Dennoch wird es auch wesentliche Aspekte geben, die beiden Begriffen eignen. So wie aber σχολή nicht deckungsgleich mit *otium* ist, erweist sich auch die einfache Wiedergabe der beiden Begriffe im Deutschen mit dem Wort „Muße" als problematisch, weil weder der lateinische noch der griechische Begriff jeweils deckungsgleich mit dem deutschen Begriff Muße sind. Diese Diskrepanz kann hier nun nicht ausführlich behandelt werden, sie wird aber mit einer Schärfung des griechischen und des lateinischen Begriffs im Verlauf dieser Arbeit einsichtig. Auch verweisen wir – zumindest für die Verhältnisbestimmung von *otium* und Muße – auf Franziska C. Eickhoff, die sich im Rahmen ihrer ebenfalls im Rahmen des Sonderforschungsbereiches entstandenen Studie zu „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur" eingehender mit dem Verhältnis der beiden Begriffe auseinandergesetzt hat.

Dass also der von uns heute verwendete Begriff „Muße" als deutsche Übersetzung der σχολή und auch des *otium* dienen könne, diese Annahme hat sich im Fortgang der Untersuchung als problematisch erwiesen. Der heute gebrauchte deutsche Begriff weist tatsächlich wesentlich andere Konnotationen auf als jene, welche wir aus dem σχολή-Begriff eruieren werden, und auch als jene, die wir sodann aus dem *otium*-Begriff herausarbeiten können. Beide Begriffe werden sich im Fortgang der Studie schärfer fassen und bestimmen lassen; es soll daher zur Vermeidung von Fehlinterpretationen und Begriffsproblemen im Rahmen der vorliegenden Arbeit insgesamt darauf verzichtet werden, die griechischen und lateinischen Begriffe in unseren Darlegungen mit Muße zu übersetzen. Stattdessen wird im Griechischen nahezu ausschließlich von σχολή und im Lateinischen von *otium* gesprochen.[31]

Da wir das lateinische Begriffsfeld zu gegebener Zeit näher skizzieren werden, sollen hier nur einige grundlegende Aspekte der griechischen σχολή festgehalten werden. Diese war in der Zeit der Antike ein vielschichtiges und wesentlich bedeutenderes Phänomen als das, was wir heute mit Muße benennen. Zunächst ist die σχολή verbunden mit einem gewissen elitären Moment, welches sich einmal unmittelbar darin zeigt, dass nur die freien Bürger der Polis überhaupt σχολή haben können. Zum anderen ist der innere Zusammenhang von σχολή und Arbeit dem Denken der klassischen Antike durchaus bewusst, wie man etwa an einem bekannten aristote-

---

also ‚Muße, Freizeit'. In dieser Zeit konnte man (d. h. vor allem eine privilegierte Elite) sich der eigenen Bildung widmen." Dies ist in etwa die Basisbestimmung der σχολή, die im tieferen philosophischen – und ebenso im theologischen – Kontext der von uns untersuchten Autoren gerade nicht aufgehen wird.

[31] Ausnahmen sind demnach bewusst gewählt und dienen der Darstellung der Diskrepanz der Begriffe.

lischen Diktum sehen kann: „Wir arbeiten, um σχολή zu haben." Dieses Bewusstsein ist aber Ausdruck einer Weltbezogenheit, die einem bestimmten Typos der Philosophie entspricht, wie wir ihn im Besonderen bei Aristoteles finden können. Platon, ganz besonders aber Plotin, vertritt einen wesentlich anderen Typos, der sich in einer erkennbar gewandelten Verwendung des σχολή-Begriffs niederschlägt.

Die auf den ersten Blick divergenten Bedeutungsfelder von θεωρία und σχολή verbinden sich in der philosophischen Tradition zu einer eigentümlichen Einheit, welche den Anlass für die vorliegende Untersuchung gegeben hat. Nun stellen zwar Platon und Aristoteles einen ersten Höhepunkt für die gemeinsame Geschichte dieser Begriffe dar, doch waren deren Konzeptionen bereits Gegenstand einzelner Untersuchungen.[32] Während also diese Konzeptionen von θεωρία und σχολή in der klassisch-griechischen Philosophie – vornehmlich des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts – einige Aufmerksamkeit erhalten haben, sind die spätantiken Entwicklungen vor allem des Konzeptes der σχολή kaum erforscht oder auch nur beachtet worden. Dies wohl auch deswegen, weil die Spätantike als Epoche insgesamt bis vor kurzer Zeit eher stiefmütterlich behandelt wurde, da ihr lediglich eine Vermittlerrolle zwischen klassisch-antikem Denken und mittelalterlicher Schulphilosophie zugesprochen wurde, ohne dass ihr dabei allerdings eine Eigenständigkeit zugebilligt worden wäre.[33] Diese Sichtweise gründete u. a. auch in der Selbstwahrnehmung jener Zeit, welche – nach verbreiteter Meinung – nicht mehr beanspruchte, als das von Platon und Aristoteles her überkommene Wissen lediglich zu verwalten und in seinem bereits bestehenden inneren Zusammenhang auszuweisen. Dagegen scheint uns bei näherer Betrachtung allerdings das Selbstverständnis etwa des Plotin zu sprechen, wie es im Referat des Porphyrios geschildert wird. Dort heißt es:

> „Es sind aber in seine Bücher unvermerkt stoische und auch peripatetische Lehren eingestreut und sehr häufig ist die Metaphysik des Aristoteles verwendet. […] In den Vorlesungen ließ er zunächst die Kommentare [zu den klassisch-antiken Werken des Platon und des Aristoteles; Anm. d. A., A. K.] vorlesen […]; niemals aber übernahm er einfach eine ihrer Lehren, sondern er war originell und ungewöhnlich in seinem wissenschaftlichen Denken, und brachte den Geist des Ammonios in die Untersuchungen hinein."[34]

Dass es nun in dieser Epoche tatsächlich einen nicht zu unterschätzenden Eigenstand gab und sich die philosophischen und theologischen Entwicklungen dieser Zeit durch

---

[32] Zu Aristoteles, vgl. Julius Jakob Schaaf, „Schole als Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles", in: *Agora. Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch.* Zu Ehren von Rudolph Berlinger, Bd. 13, Amsterdam 1987, 225–234. Weitere Studien unten im entsprechenden Kapitel.

[33] Vgl. dazu das Vorwort in *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, hg. v. Thomas Böhm/Thomas Jürgasch/Andreas Kirchner, Berlin/Boston 2014, 7.

[34] Porphyrios *Vita Plotini* 14,5–16: „Ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά· καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ ‚Μετὰ τὰ φυσικὰ' τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία. […] Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα […] Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν." Die Übersetzung folgt Richard Harder in *Porphyrios. Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Übersetzung von Richard Harder, zum Druck besorgt von Walter Marg, (Reihe: Plotins Schriften; Bd. 5c), Hamburg 1958.

eine wesentliche Originalität auszeichnen, werden wir im Laufe der Arbeit wiederholt feststellen können.

Zum Vorgehen der Arbeit

Zur Beantwortung der vorgestellten Fragen folgt die Untersuchung den gewählten Autoren in *chronologischer Reihe* – dies ermöglicht einen Eindruck von der Genese der konzeptionellen Ausgestaltung. Außerdem arbeiten wir in der vorliegenden Studie explizit *exemplarisch*. Schon aufgrund der Anzahl der zu untersuchenden Autoren kann und soll keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden.

Es soll nun derart vorgegangen werden, dass zunächst einmal die klassisch-griechischen Grundlagen der σχολή- wie auch der θεωρία-Konzeption, wie sie von Aristoteles entwickelt worden sind, wenigstens in einem Überblick eruiert werden. Diese sollen aus den Texten heraus vorgestellt und nicht zu sehr vertieft werden, da sie uns nur als Fundament zum Verständnis der spätantiken Konzeptentwicklung dienen werden. Danach werden wir zunächst die pagane Philosophietradition der Spätantike aufgreifen und darstellen. Da zwischen der antiken Philosophie-Tradition des Aristoteles und der neuplatonischen Tradition allgemein-historisch und auch geistesgeschichtlich bestimmte Traditionen und Entwicklungen übergangen werden, die nicht im Fokus dieser Arbeit stehen, weil sie zwar wesentlich sind – vor allem für die Entwicklung des *otium*-Konzeptes –, sie aber in parallel entstehenden Studien untersucht werden, wurden am Ende des Aristoteles-Kapitels noch einige kurze überleitende Bemerkungen eingefügt, welche in der begutachteten Version der Arbeit noch nicht enthalten waren. Anschließend werden, beginnend mit Plotin, welcher den ersten wesentlichen Teil der Studie darstellt, exemplarisch einzelne Stellen aus den Werken des Denkers geordnet, vorgestellt und interpretiert. In noch selektiverer und also wenig ausführlicher Weise geschieht dies sodann auch bei Porphyrios und Iamblich, wo wir allerdings vor allem um einen Abgleich mit den zu Plotin erarbeiteten Begriffsfassungen bemüht sind. Hier ist dann auch die Frage nach einem gewissen Eigenstand der jeweiligen Konzeption zu stellen. Nachdem so die konzeptionellen Ausgestaltungen von θεωρία und σχολή bei Plotin, Porphyrios und Iamblich herausgearbeitet worden sind, soll in einem nächstem Schritt der Ertrag dieses ersten Untersuchungsteils formuliert und geistesgeschichtlich eingeordnet werden. Danach werden wir uns mit Marius Victorinus einem wesentlichen Vermittler zwischen der bereits erblühten pagan-neuplatonischen Philosophie einerseits und der gerade aufblühenden christlichen Theologie andererseits zuwenden. Bei ihm wird vor allem die Frage nach der θεωρία im Sinne von der (Möglichkeit der) Gotteserkenntnis zu untersuchen sein; für eine Konzeption des *otium* finden wir in seinem Werk hingegen keinen ergiebigen Hinweis. Mit Ambrosius kommen wir anschließend vollends in der christlichen Theologie an. In seinem Werk wird neben der Gotteserkenntnis bzw. -schau auch wieder das *otium* zu untersuchen sein, da sich hier einige erhebliche Entwicklungen feststellen lassen. Der theologische Lehrer des Augustinus wird dabei bereits viele Themenkreise anreißen, denen wir anschließend bei Augustinus wieder

begegnen werden. Doch kommen sie erst bei Augustinus zu einer ersten vollen Blüte, was es notwendig macht, dass wir diesem Denker von allen am meisten Raum geben. Hier klingen so viele Entwicklungen zusammen, dass es ganz wesentlich ist, genauer hinzuschauen. Bei der Analyse der Werke der genannten Theologen wird darauf zu achten sein, dass die gewonnen Erkenntnisse der paganen Tradition im Blick behalten werden. Zuletzt kommt es darauf an, die im Einzelnen gewonnenen Erkenntnisse zusammenzuführen und die wesentlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Konzeptionen zu exzerpieren. Abschließend werden nur noch einige wenige Aspekte zur Sprache kommen, die als Ausblicke auf die weitere Entwicklung und auf die Relevanz der gewonnenen Einsichten für uns *heute* gedacht sind. In Bezug auf die Gegenwart können die herausgearbeiteten Ergebnisse der vorliegenden Studie dann ein weiterführendes Potential anzeigen, wenn sie mahnend als kritische Anfrage an und vielleicht sogar als Korrektiv für aktuelle Tendenzen gelesen werden.

Formalia

Die Zitate werden, wo nötig, stillschweigend der modernen Rechtschreibung angepasst. Die Quellenangaben werden jeweils in der ersten Erwähnung ausführlich, in allen folgenden Nennungen mit Kurzangabe angeführt. Über die Bibliografie lassen sich die Kurznennungen, falls nötig, problemlos erschließen. Die originalsprachlichen Zitate orientieren sich an den in der Forschung üblichen Editionen, welche überdies in der Bibliografie ebenfalls aufgeführt sind. Der Zitationsstil der klassischen Werke orientiert sich ebenfalls an den üblichen Zitierstilen, wird allerdings teilweise vereinfacht. Auf Abkürzungen klassischer Werke wird im Allgemeinen verzichtet, auch werden teils römische Ziffern vereinfacht wiedergegeben, da sich hier kein Vorteil aus der Beibehaltung ergibt. Eine Ausnahme hiervon bilden die *Enneaden*, welche zur eindeutigen Identifizierbarkeit im üblichen Stil zitiert werden. Ansonsten wird auch im Falle der unmittelbar aufeinander folgenden Zitation der gleichen Primärquelle auf eine Verkürzung mit „ebd." verzichtet, da die Titelnennungen dort bereits kurz sind und nicht einer zusätzlichen Verkürzung bedürfen. Längere und wesentliche Zitate im Fließtext werden eingerückt. In den Fällen, da keine Übersetzung vorliegt, wird der originalsprachliche Text direkt im Fließtext zitiert. Wenn allerdings nur keine geeignete deutsche Übersetzung vorliegt, dagegen aber nützliche anderssprachige Übersetzungen vorhanden sind, werden diese zitiert. Darüber hinaus ist aber auch dort, wo eine Übersetzung im Fließtext Verwendung findet, gleichwohl der Text der Originalsprache für die Interpretation maßgeblich.

I. Griechisch-antike Grundlagen

A. Vorgeschichte: σχολή und θεωρία im Überblick

> *„Wir sind ein einziges Mal geboren. Zweimal geboren zu werden ist nicht möglich. Die ganze Ewigkeit werden wir nicht mehr sein. Du aber bist nicht Herr des morgigen Tages und verschiebst immerzu das Erfreuende. Das Leben geht mit Aufschieben dahin und jeder von uns stirbt, ohne Muße gefunden zu haben.*“[1]

Besieht man sich die Traditionen der Beschäftigung mit der θεωρία genauer, wird man schnell erkennen, dass die Zeit der Spätantike[2] in diesen Traditionen eine zentrale Stellung einnimmt. Die Erörterung der θεωρία, das Nachdenken über ihre Bedeutung für den Menschen und darüber hinaus über ihren Ort im ganzen Gefüge des Kosmos wird in dieser Zeit vor allem von Plotin in einer geistigen Erhabenheit geführt, wie sie in der weiteren Tradition der Philosophie sonst wohl kaum zu finden ist. Ohne Zweifel hat diese geistesgeschichtliche Station allerdings ihre Wegbereiter in der vorausgehenden griechischen Philosophie – vor allem der Akademie und des Peripatos, doch auch darüber hinaus. Um diese Voraussetzungen nun wenigstens grundlegend zu würdigen, ist es notwendig, die Vorgeschichte zu Plotins spätantiker θεωρία-Konzeption exemplarisch-selektiv anzuschauen. Dies gilt ebenso für die σχολή, die zwar *terminologisch* im Werk des Plotin nicht in der gleichen dominanten Weise Erwähnung findet wie die θεωρία, die aber dennoch auf einem wirkmächtigen Erbe aufbaut. Um eine angemessene Auseinandersetzung mit den für diese Arbeit zentralen Konzepten der θεωρία und σχολή zu gewährleisten, ist es daher notwendig, die Autoren, die für die hier zu behandelnden Denker in besonderer Weise fundamental waren, wenigstens kursorisch zu betrachten. Dabei muss es darum gehen, zu eruieren, welche entscheidenden Verknüpfungen und Aufladungen die Begriffe *vor* der hier im Anschluss näher zu behandelnden Zeit erfuhren. Dies ist umso mehr von Bedeutung, je mehr es später darum gehen wird, offenzulegen, an welche Konzepte und Traditionen sich die von uns behandelten Denker anlehnen und welche Adaptionen und Neuerungen sie sodann vornehmen.

---

[1] Epikur *Gnomologium Vaticanum Epicureum* (*Sententiae Vaticanae*) 14 (= Graziano Arrighetti: Epicuro. Opere, (Reihe: Biblioteca di cultura filosofica; Bd. 41), nuova edizione riveduta e ampliata, Turin 1973, 141–157): „Γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον κύριος ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνῄσκει.“ Die Übersetzung orientiert sich an jener von Hans-Wolfgang Krautz in *Epikur. Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, Griechisch – Deutsch, übers. u. hg. v. Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1980, 83.

[2] Zur geschichtswissenschaftlichen Abgrenzung, zur Geschichte und Entwicklung der Spätantike, vgl. Alexander Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr.*, (Reihe: Handbuch der Altertumswissenschaft; Abt. 3, Teil 6), 2., vollst. überarb. u. erw. Aufl., München 2007.

Ihren Anfang hat die konkretere philosophische Bedeutung des Begriffs θεωρία – folgt man dem Narrativ, das uns durch Cicero[3] und Diogenes Laertios[4] tradiert wird[5] – bereits bei Pythagoras. Dieser nämlich habe das Leben mit einer (religiösen) Festversammlung verglichen,[6] zu der die Menschen mit mannigfachen Absichten zusammenkommen. Während aber einige des Beifalls, der Ehre und des Ruhms wegen kämen und einige des Gewinnes wegen, sei das Schauen, das Betrachten und Begreifen das ureigene Interesse nur weniger – doch gemäß des pythagoreischen Urteils sind gerade dies die Besten. Bei Herakleides Pontikos heißt es, Pythagoras

„soll, gefragt nach dem Wesen der Philosophie, die Antwort gegeben haben, dass der Mensch durch die Geburt in die Welt wie in ein Fest kommt […] und der Philosoph derjenige ist, der in der Theoria den Sinn dieses Festes begreift […]. Im Feiern des göttlichen Festes liegt der Sinn seines freien Erkennens."[7]

Dem Philosophen wird sodann die ganze Wirklichkeit zum göttlichen Fest, zu dessen Schau und Begreifen er geladen ist und die er zu durchdringen sich aufschwingt. Im Weiteren wird auch durch Anaxagoras, laut Aristoteles, die θεωρία als wesentlicher Sinn menschlicher Existenz hervorgehoben. Demnach sei der Mensch nur deshalb besser geboren als nicht geboren, „um zu betrachten den Himmel und die ganze Weltordnung"[8]. Anaxagoras habe sodann auch den Erkenntnisapparat der θεωρία, den νοῦς, bereits als ‚Gott in uns' begriffen – eine Einsicht, die schon Aristoteles unmittelbar aufgreifen wird.[9] Der Wahrheitsgehalt dieser Traditionen ist kaum festzustellen, doch ist dieser auch nicht entscheidend. Allein die Betrachtung dessen, was uns mit diesen Erzählungen gesagt sein will, was sie uns auch heute noch sagen können, macht sie sinn- und wertvoll für den Leser. Sie können mithin als ein Narrativ *wahr*-genommen werden und uns über die fundamentale Bedeutung der θεωρία für

---

[3] Cicero *Tusculanae disputationes* 5,3,8–9.

[4] Diogenes Laertios 8,8.

[5] Vgl. dazu Walter Mesch, „theôrein/theôria", in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 436–437, 436. Auch Rausch, *Theoria*, 70–96, hier 71.

[6] Eine Entsprechung dazu finden wir bei Aristoteles, welcher im *Protreptikos* die Tätigkeit des Forschers als reine Wissenschaft mit dem Schauen der θεωροί zu Olympia vergleicht. Daraus lässt sich schließen, dass diese sprachbildliche Übertragung zum βίος θεωρητικός wohl in der Akademie schon klassisch war. Vgl. Rausch, *Theoria*, 72; auch Werner Jaeger, „Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", in: *Scripta minora*, Bd. 2, (Reihe: Storia e letteratura; Bd. 81), Rom 1960, 355. Jaeger sieht es als erwiesen an, dass die Übertragung auf Pythagoras allein der hohen Wertschätzung der geradezu mythischen Figur zuzurechnen ist. Die Frage nach der Historizität der Erzählung führt aber gerade an dem, was sie uns sagen will, vorbei. Allein dass diese wahrscheinliche Zuschreibung als möglich gelten kann, darf uns ein Fingerzeig dafür sein, dass spätestens die Akademie und die folgende Tradition die Botschaft des Narrativs als wesentliche Botschaft der Philosophie von ihren Anfängen her begreift.

[7] Cicero *Tusculanae disputationes* 5,3,8, hier in der Wiedergabe von Rausch, *Theoria*, 71 f.

[8] Aristoteles *EE* 1216a 13; vgl. Mesch, „theôrein/theôria", 436.

[9] Vgl. dazu Ludger Jansen, „Vernünftiger Rede fähig. Das Menschenbild des Aristoteles", in: *Philosophische Anthropologie in der Antike*, hg. v. Ludger Jansen/Christoph Jedan, (Reihe: Topics in ancient philosophy. Themen der antiken Philosophie; Bd. 5), Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2010, 157–184, 178 (Anm. 104).

die Philosophie und die bis in die früheste Zeit des philosophischen Treibens zurückreichende Rolle des Begriffs be-*lehren*.[10]

Es ist übrigens wichtig, dass wir in jener Zeit vor Aristoteles, ja selbst noch bei Platon, keine geschlossenen Konzeptionen von θεωρία (und auch σχολή) finden können. Einzelne Zuschreibungen, wie etwa jene an Sokrates, von dem Jahrhunderte später berichtet wird, dass er die σχολή für den herrlichsten Besitz gehalten habe,[11] sind daher zunächst wenig aussagekräftig. Daher ist es auch durchaus problematisch, wenn die spätere plotinische Konzeption der θεωρία – wie etwa bei Becker[12] – als ganz und gar die Tradition Platons aufgreifend dargestellt wird. Wir werden sogar innerhalb der aristotelischen Werke noch eine Entwicklung feststellen können, welche sodann das Unterfangen aktueller Interpreten problematisch erscheinen lässt. Wenn diese nämlich einen Begriff der σχολή anhand der *Politik* erarbeiten und sodann als einen allgemein aristotelischen Begriff darstellen, heißt dies keineswegs, dass sich dieser auch vor dem Hintergrund der *Nikomachischen Ethik* und noch mehr der *Metaphysik* als allgemeingültig erweisen wird. Es ist also sowohl in Hinsicht auf die θεωρία als auch die σχολή zunächst die Abwesenheit einer eindeutigen, konsistenten und entwickelten Konzeption bei den Antezessoren und den anderen Autoren der klassisch-antiken Epoche zu beachten. Eine Gefahr in der Interpretation ergibt sich übrigens auch aus der verallgemeinernden Ableitung von Philosophemen aus einzelnen Überlieferungen. So mag Epikur, der etwa zwischen 341 v. Chr. und 270 v. Chr. lebte, mit seinem zu Beginn des Kapitels bereits vorgestellten Zitat über das dahingehende Leben, welches ein jeder schließlich mit dem Tod beende, ohne wirklich Muße gefunden zu haben, als Entdecker einer Philosophie des „erfüllten Jetzt" gelten, der „vielleicht als erster der großen Philosophen" das Glück im „erlebten Augenblick"[13] verortete. Er mag dies vielleicht umso mehr sein, als er den Bedürfnissen und Sehnsüchten der *heute* Lebenden im atemraubenden Unruhegefüge *unserer* Zeit eine unverhoffte Autorität und Stimme gibt. Allein, ein solches Urteil ist angesichts der fragmentarischen Überlieferung schwerlich zu fällen.

So möchten wir nun also vor allem jene beiden Autoren näher betrachten, deren umfangreiches Werk gerade für die neuplatonische Tradition eine erhebliche und nachweisliche Bedeutung haben wird.

---

[10] Dieser Absatz gründet auf einem von mir schon an anderer Stelle publizierten Artikel, vgl. Kirchner, „‚Alles strebt nach Theorie.' Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria".

[11] Diogenes Laertios 2,31,2–4: „καὶ ἐπῄνει σχολὴν ὡς κάλλιστον κτημάτων, καθὰ καὶ Ξενοφῶν ἐν Συμποσίῳ φησίν." – „Die Muße lobte er sich als den herrlichsten Besitz, wie auch Xenophon im Symposion sagt." (Übersetzung nach Apelt). Vgl. Platon *Symposion* 4,44.

[12] Vgl. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*.

[13] So Norbert Rath, „Philosophische Konzepte des Glücks", in: *Glück – aber worin liegt es? Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens*, hg. v. Philipp Mayring/Norbert Rath, (Reihe: Philosophie und Psychologie im Dialog; Bd. 13), Göttingen/Bristol 2013, 9–52, 23.

B. Platon

Insofern für Plotin und den Neuplatonismus insgesamt vor allem die Schriften Platons und Aristoteles' – letzterer wird in seiner Bedeutung für den Neuplatonismus gelegentlich unterschätzt – zentral sind, soll hier auch auf diese beiden Denker der Fokus gelegt werden. Platon darf dabei allerdings deutlich knapper behandelt werden, da ihm sowohl in Hinsicht auf die θεωρία als auch auf die σχολή noch keine fixe Konzeptionalisierung und also kein fixer Begriffsgehalt zugeschrieben werden kann. Bei ihm „wurde der θεωρία-Begriff breiter und gelegentlich philosophisch unspezifisch für Festspiele oder öffentliche Aufzüge gebraucht.[1] Ihm eignete also noch keine *exklusive* Signifikanz. Platon erklärt allerdings, obgleich θεωρία dort oftmals auch einfach zur Bezeichnung sinnlich[er … Wahrnehmungen] gebraucht wird,[2] erstmals das theoretische Leben zum Ideal, wodurch er zur Betrachtung der ewigen Ideen und des Prinzips[3] zu führen anstrebt."[4]

Die σχολή erwähnt Platon in vielen seiner Dialoge – unter anderem im *Symposion*, *Theaitetos*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Sophistes*, der *Apologia*, *Politeia* und vor allem auch in den *Nomoi*.[5] Allerdings wird diese dort niemals in einem analytisch ausführlichen Sinne erörtert. Dennoch hat die σχολή für Platon aber eine durchaus zentrale Bedeutung, insofern sie als

> „die Vorraussetzung für Philosophie überhaupt [gilt], damit sich die Seele, befreit von den Forderungen des Leibes, in die Schau der Dinge (θεωρία) versenken kann […]."[6]

Für ihn ist σχολή daher zunächst eine Auszeichnung der Philosophen, während sie hernach für alle freien Bürger der Polis idealerweise gewährleistet sein müsse, da es die Eigenschaft der idealen Polis sei, dass sie den Freien das Nötige für die freie Beschäftigung gewähre, während der βάναυσος sich um Geschäft und Notwendigkeit kümmere.[7] Daneben ist in den Werken die Schilderung mußehafter Orte und

---

[1] Vgl. Mesch, „theôrein/theôria", 436–437. Andere Autoren versuchen sich dennoch an einer einheitlichen Interpretation – etwa des θεωρία-Begriffs. Vgl. dazu Hélder Telo, "The freedom of θεωρία and σχολή in Plato", in: *Anthropologie der Theorie*, hg. v. Thomas Jürgasch/Tobias Keiling, in Zusammenarbeit mit Thomas Böhm/Günter Figal, (Reihe: Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße; Bd. 6), Tübingen 2017, 11–27.

[2] Vgl. Platon *Phaidon* 58b und 99d (Sonnenfinsternis); *Politeia* 529b (bezüglich der Augen) und 556c; *Nomoi* 650a.

[3] Vgl. Mesch, „theôrein/theôria", 436.

[4] Kirchner, „‚Alles strebt nach Theorie.' Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria", 67.

[5] Eine Recherche zeigt, dass es etwa 100 einschlägige Wortvorkommen in Platons Werken gibt – darunter alle Wortklassen sowie auch Negationen.

[6] Norbert Martin, „Muße", in: *HWPh*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 257–260, hier 257.

[7] Vgl. dazu ebd., dort mit Verweis auf die für den σχολή-Begriff wesentlichen Stellen in Platon *Apologia* 36d; *Phaidros* 227b; *Kritias* 110a; *Politikos* 272b; *Phaidon* 66d; *Theaitetos* 172d; 175d–e; *Nomoi* (VIII) 828d sowie (XII) 961b.

Situationen ein ganz wesentliches Element der platonischen Dialoge. Paradigmatisch finden wir dies etwa in der die Gesprächshandlung begleitenden und einfassenden Rahmenhandlung des *Phaidros*-Dialogs: Sokrates trifft am Stadttor auf den ihm euphorisch von einer über den Eros handelnden Rede des Lysias erzählenden Jüngling Phaidros. Gemeinsam begeben sie sich auf den Weg außerhalb der Stadt und gelangen zu einem Hain, welcher durch Sokrates archetypisch beschrieben wird:

„Bei der Here! Dies ist ein schöner Aufenthalt. Denn die Platane selbst ist prächtig belaubt und hoch, und des Gesträuches Höhe und Umschattung gar schön, und so steht es in voller Blüte, dass es den Ort mit Wohlgeruch ganz erfüllt. Und unter der Platane fließt die lieblichste Quelle des kühlsten Wassers, wenn man seinen Füßen trauen darf. Auch scheint hier nach den Statuen und Figuren ein Heiligtum einiger Nymphen und des Acheloos zu sein. Und wenn du das suchst, auch die Luft weht hier willkommen und süß, und säuselt sommerlich und lieblich in den Chor der Zikaden. Unter allem am herrlichsten aber ist das Gras am sanften Abhang in solcher Fülle, dass man hingestreckt das Haupt gemächlich kann ruhen lassen. Du hast vortrefflich den Führer gemacht, lieber Phaidros.“[8]

Derartige Beschreibungen finden sich in den platonischen Dialogen oft; sie sind allerdings nicht einfach „Sachbeschreibungen“. Ihre Darstellung unterstreicht vielmehr den Charakter des Gesprächs und sollte daher auch im Sinne einer Allegorese verstanden werden. In diesem Fall dient der Ort nicht nur als äußerer Ausdruck des inneren Konzentrierens, sondern zeigt auch, dass die Begegnung mit dem Göttlichen hier selbst bevorsteht. Der Ort ist gleichsam formale Vorwegnahme und Vorbereitung des nun folgenden Inhalts. Auch am Ende des Dialogs wird Sokrates mit seinem Gebet an Pan, den Gott der Wiesen, Wälder und der Natur insgesamt, noch einmal auf diesen zu sprechen kommen:

„Sokrates: ‚O lieber Pan und alle ihr anderen Götter hier! Verleihet mir, schön zu werden im Innern, was ich aber von außen her habe, dass es dem Inneren befreundet sei! Für reich aber möge ich den Weisen achten, des Goldes Fülle aber möge mir werden in solchem Maße, in welchem es nur ein Verständiger führen und tragen kann. Bedürfen wir noch weiter etwas, o Phaidros? Denn für mich ist damit das volle Maß erbeten!‘ – Phaidros: ‚Auch für mich sei das mitgebetet! Denn Freunden ist das Ihrige gemeinsam.‘ – Sokrates: ‚Gehen wir.‘“[9]

Es zeigt sich hier die Übertragung vom erscheinenden und umgebenden Außen auf das Innen, zu welchem der platonische Sokrates hinführte. Der sich nun anschließende Aufbruch (ἴωμεν) aus diesem Muße-Ort heraus lässt sich sodann als eine

[8] Platon *Phaidros* 230b: „νὴ τὴν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή. ἥ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ᾽ ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον: ἥ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῴου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. εἰ δ᾽ αὖ βούλει, τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ· θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ. πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἠρέμα προσάντει ἱκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν. ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὦ φίλε Φαῖδρε.“ (Die Übersetzungen zu Platon hier und im Folgenden nach Schleiermacher).

[9] Platon *Phaidros* 279 b5–c6: „Σωκράτης: ‚ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων. ἔτ᾽ ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ηὖκται.‘ – Φαῖδρος: ‚καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου: κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.‘ – Σωκράτης: ‚ἴωμεν.‘“

Artikulation des Verlassens der vorausgegangenen, eng mit dem Ort verbundenen Reflexionsebene begreifen.

Die Rede von der σχολή im Kontext der θεωρία bei Platon meint „vor allem Freiheit von allen sonstigen Zwecken“[10], wodurch die θεωρία sich auf die menschliche Praxis als erklärtes Objekt der Betrachtung hinwendet. „Platon spricht von dem, ‚der wahrhaft in Freiheit und Muße (en eleuthería te kaì scholē) auferzogen ist, den du einen Philosophen (philósophos) nennst.‘ [*Theaitetos* 175e 1] Die Freiheit, die in dieser Weise auf die Philosophie bezogen wird, besagt, dass der Mensch in der Lage ist, sich den immanenten Entwicklungsgesetzen des Logos zu stellen und Wahrheit als individuellen Akt der Vergegenwärtigung zu erfahren.“[11] Die Rede von der Vergegenwärtigung ist ein Hinweis auf den stets mit zu bedenkenden zeittheoretischen Hintergrund der σχολή. Dieser erweist sich bei näherer Betrachtung sogleich auch als raumtheoretischer Hintergrund, da das Objekt der θεωρία, das in der Vergegenwärtigung aus dem Fluss der Zeit in die Gegenwart der theoretischen Betrachtung gehoben wird, die Zeit als maßgebende Größe in den Hintergrund treten lässt und auch eine Verräumlichung der Zeit anzeigt, wodurch der dauernden Betrachtung nicht nur ein Ort in der Zeit, sondern ein Raum der Freiheit geboten wird. Diese Freiheit zeichnet nach Platon auch den funktionierenden Staat aus:

> „Hegen einige Bürger den Wunsch (epithymôsi), in größerer Muße (katá tina pleíō scholēn) das Tun anderer Menschen kennenzulernen (prágmata theōrésai), dann halte kein Gesetz sie zurück.“[12]

Auch hier ist die Hinwendung auf die Praxis des Menschen als Inhalt des Tuns in σχολή erkennbar, welches sodann aber gerade nicht als Widerspruch zur θεωρία gelten darf.

> „Die Theoria hat sich uns in der Anamnesis als Prozess der Wirklichkeitsergreifung, als persönliches Leben und pathetisches Geschehen dargestellt. In ihr wird die Geltung der Transzendenz für die Wirklichkeit konkret erschlossen. Es gibt also in diesem Sinne keinen Widerstreit zwischen Theorie und Praxis. Der Philosoph vollbringt als Sehender schlechthin das Werk des Menschen.“[13]

Wir können also einsehen, dass bei Platon θεωρία und σχολή teilweise bereits eng verbunden werden und in einer spezifischen Bedeutung, wo also θεωρία und σχολή nicht in einem allgemeineren Sinne verwendet werden, die spätere Entwicklung vorzeichnen. Einen für uns außerdem noch relevanten Aspekt können wir in der platonischen Verknüpfung von der höchsten Idee des Guten und der θεωρία sehen. Denn will man der Frage nachgehen, wie denn der Mensch dieses höchste Gute erlangen könne, lässt sich feststellen, dass „Platon das […] Erlangen des Guten als eine Form der ‚Nachahmung‘ oder ‚Imitation‘ (μίμησις) der Ideen, und zwar vor allem der an der Spitze des Ideenkosmos stehenden Idee des Guten [begreift]. Inhaltlich gesehen

---

[10] Rausch, *Theoria*, 51.
[11] Ebd., 82.
[12] Ebd., 49.
[13] Ebd., 68.

besteht diese Nachahmung darin, in einem ersten Schritt zu erkennen, was das Gute selbst ist, und sich daraufhin dem Vollkommensein, für das diese Idee steht, in der Weise und in dem Maß anzugleichen, in dem dies dem Menschen möglich ist. Was damit verwirklicht werden soll, ist die von Platon geforderte ὁμοίωσις τῷ θεῷ. Als Königsweg zum Erreichen dieses Zieles gilt Platon die Betrachtung der Ideen, da diese aus verschiedenen Gründen als Vorbilder für die angesprochene Nachahmung begriffen werden können."[14] Die auf die höchste Idee als Erstem Prinzip hin zielende θεωρία birgt nun einige Ähnlichkeit zum aristotelischen θεωρία-Begriff, aber eben auch wesentliche Differenzen zur späteren Konzeption des Plotin, wie wir dort sehen werden. Die nun im Folgenden zunächst zu betrachtende konzeptionelle Ausgestaltung durch Aristoteles muss, verglichen mit der hier zu Platon erfolgten Form, ausführlicher dargestellt werden, da mit ihm eine gewisse Fixierung begrifflicher und konzeptioneller Gehalte einherging.

[14] Thomas Jürgasch, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, (= Dissertationsschrift, Universität Freiburg im Breisgau, 2009), Berlin/Boston 2013, 132.

C. Aristoteles

Um die spätantiken Begriffe und Konzepte angemessen verstehen zu können, bedarf es zunächst noch eines Überblicks über die entscheidenden Prägungen derselben durch Aristoteles. Dabei muss allerdings auf eine detailreiche Analyse der scheinbaren Inkonsistenzen oder vielmehr der *inneren Entwicklung* des Konzeptes im Werk des Aristoteles verzichtet werden und es wird hier vielmehr um eine überblicksartige Gesamtschau des Konzeptes unter synchroner Berücksichtigung der notwendigen Werke gehen.[1] Es ist vorab noch einmal festzuhalten, dass die Übersetzung „Muße" auch für den aristotelischen Begriff σχολή nicht ohne Weiteres möglich ist, da σχολή – wie wir sehen werden – ein, verglichen mit dem heutigen deutschen Begriff Muße, verschobenes Bedeutungsspektrum birgt. Daher werden wir im Folgenden nur in den direkten Zitaten die von anderen vorgenommene Übersetzung „Muße" beibehalten, wobei der Leser auch hier stets im Gedächtnis behalten soll, dass dort *Muße im Sinne von σχολή* zu begreifen ist. In den darüber hinausgehenden eigenen Ausführungen allerdings werden wir einheitlich den Begriff σχολή beibehalten und ihn nicht mit „Muße" übersetzen.

Grundsätzlich ist darauf hinzuweisen, dass die wesentlichen Begriffe der aristotelischen Konzeption in dem vorliegenden kurzen Abriss nicht ausführlich und systematisch erarbeitet werden können. Sie werden daher je nach Notwendigkeit aufgegriffen und vertieft. Es erscheint sinnvoll und notwendig, am Schluss des Kapitels noch einmal eine systematisierende Verhältnisbestimmung derselben vorzunehmen.

[1] Eine Darstellung des Begriffs der σχολή bei Aristoteles findet sich bereits bei Eino Mikkola, „‚Schole' bei Aristoteles", in: *Arctos. Acta Philologica Fennica* 1958,2, 68–87. Eine detaillierte Untersuchung des aristotelischen σχολή-Konzeptes hat in jüngster Zeit Simon Varga mit der bereits genannten Schrift *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, vorgelegt. Auf diese Studie werde ich mich vorrangig beziehen. Außerdem hat jüngst auch Kostas Kalimtzis, *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholê. Leisure as a Political End*, London/Oxford/New York 2017, eine Untersuchung zur Themenstellung vorgelegt, die allerdings bis zur Fertigstellung der Arbeit nicht mehr ausführlich berücksichtigt werden konnte. – Eine Übersicht über die Philosophie der Lebensformen (und also auch der θεωρία) in den einschlägigen Werken des Aristoteles sowie deren dezidierte Heterogenität gegenüber etwa der platonischen Konzeption bietet beispielsweise Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, (Reihe: Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques. Collection in-8°; Bd. 51,3), Bruxelles 1956, 105–127. In neuerer Zeit bietet zu den Lebensformen auch Thornton Lockwood, "Competing Ways of Life and Ring Composition (NE X 6–8)", in: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. by Ronald Polansky, Cambridge 2014, 350–369, einen Überblick.

Aristoteles’ Bedeutung

Mit Aristoteles werden die Begriffe θεωρία und σχολή erstmals systematisch in einen engen Zusammenhang geführt und gelangen sodann aufgrund ihrer durch Aristoteles erfahrenen spezifischen Bestimmung und systematischen Verwendung zu einem ersten Höhepunkt. Sie spielen im Werk des Stageiriten zwar nicht ausschließlich, jedoch wesentlich sowohl in der *Metaphysik*, der *Nikomachischen Ethik* wie auch der *Politik* eine zentrale Rolle. Dies darf als ein Hinweis darauf gelten, dass die Begriffe und die mit ihnen verbundenen Konzepte umfassende Relevanz besitzen, insofern sie sich als wesentliche Kernfiguren zum Verständnis der aristotelischen Prinzipienlehre, der Tugendlehre und der Staatslehre erweisen. Das mag aus unserer heutigen Perspektive gelegentlich unverständlich und erklärungsbedürftig wirken. Die letztendliche Bedeutung der σχολή etwa im aristotelischen Staatsgefüge birgt im Kontrast zur Rollen- und Wertzuschreibung in der Gegenwart der westlichen Gesellschaft ohnehin ein gewisses Überraschungspotential.

Σχολή

So kann es uns Heutige beispielsweise schon verwundern, dass es nach Aristoteles gerade Aufgabe der Polis ist, den Bürgern das mögliche Maß an σχολή zu verschaffen.

> „Darin aber, dass der Gesetzgeber vielmehr bemüht sein soll, die auf das Kriegswesen bezügliche wie die gesamte übrige Gesetzgebung den Interessen der Muße und des Friedens dienstbar zu machen, vereinigt sich das Zeugnis der Erfahrung mit dem Urteil der Vernunft. Die meisten Staaten mit ausschließlich kriegerischer Richtung bleiben, solange sie Krieg führen, wohlbehalten, gehen aber nach Erlangung der Herrschaft zugrunde. Denn sie verlieren, wenn sie Frieden haben, dem Eisen gleich ihre Schneide, und daran ist der Gesetzgeber schuld, der sie nicht zu der Fähigkeit erzogen hat, die Muße zu pflegen.“[2]

Grundsätzlich lassen sich demnach zwei Zeiten unterscheiden, für die die Polis gleichermaßen Sorge zu tragen hat, die jedoch keinesfalls gleichwertig sind: Sowohl

[2] Aristoteles *Politik* VII 14 1334a 2–10: „ὅτι δὲ δεῖ τὸν νομοθέτην μᾶλλον σπουδάζειν ὅπως καὶ τὴν περὶ τὰ πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν ἕνεκεν τάξῃ καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γιγνόμενα τοῖς λόγοις. αἱ γὰρ πλεῖσται τῶν τοιούτων πόλεων πολεμοῦσαι μὲν σῴζονται, κατακτησάμεναι δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπόλλυνται. τὴν γὰρ βαφὴν ἀνιᾶσιν, ὥσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες. αἴτιος δ’ ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν.“ Bereits in *Politik* VII 14 1333b 1 wird das Primat des Friedens und der σχολή vor dem Krieg und dem Arbeiten betont. – Die Übersetzungen der aristotelischen Werke in diesem Kapitel folgen den bekannten Übersetzungen, die hier gelistet werden: Die *Nikomachische Ethik* in der Übersetzung nach Eugen Rolfes (bearbeitet von Günther Bien), die *Metaphysik* nach Hermann Bonitz (bearbeitet von Horst Seidl), das Werk *Über die Seele* nach Willy Theiler (bearbeitet von Horst Seidl) sowie die *Politik* nach Eugen Rolfes. Ich verweise noch einmal explizit darauf, dass in den direkten Zitaten σχολή zwar mit Muße übersetzt wiedergegeben wird, dass diese aber gleichwohl immerzu im Sinne der aristotelischen σχολή verstanden werden muss. Die Schwierigkeit der Übersetzung sieht übrigens auch Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 151 f., allgemeiner 97 f. Mögliche Kursivierungen in den Übersetzungen und Zitaten folgen den Quellen und Übersetzungen selbst und sind – soweit nicht anders vermerkt – nicht vom Autor vorgenommen worden.

die Kriegs- als auch die Friedenszeiten obliegen zwar der vorbereitenden Fürsorge des Staates, doch ist der Krieg für den auf Fortbestand angelegten Staat nur eben ein Mittel, niemals selbst Zweck, insofern das eigentliche Ziel der Kriegsführung nicht im Krieg selbst liegt, sondern vielmehr im Frieden. Es lässt sich auch erkennen, inwiefern nicht nur die Ermöglichung von σχολή in der Verantwortung der Polis, d. h. hier der Gesetzemachenden, liegt. Der Staat ist gleichwohl ebenso gefordert, seine Bürger dahingehend zu erziehen, dass sie mit der gebotenen σχολή auch recht umzugehen wissen.

Wenn also die σχολή einer bestimmten Gestaltung bedarf, dann kann sie nicht allein im Sinne einer bloßen Negation als „Freiheit von etwas" verstanden werden. Sie – wie etwa Schaaf[3] – als bloßes Nichtstun zu begreifen, verkennt daher wesentlich ihren Charakter. Sie bedarf, möchte sie echte und gelingende σχολή sein und nicht bloß zur freien Zeit verkommen, ebenso eines konkreten Wissens um das Wozu dieser Freiheit: Wie füllt und nutzt der mündige Bürger die Zeit, um sie in σχολή zu verwandeln? Dass es eben nicht bloß um die Freiheit von etwas geht, zeigt sich auch daran, dass gerade das Kind nach Aristoteles nicht zur σχολή fähig ist. Dem nach Aristoteles als unreif geltenden Menschen ist die σχολή, obwohl er doch gerade so viel freie Zeit habe, nämlich wesentlich fremd.

> „Man kann aber auch den Knaben und überhaupt dem unreifen Alter nicht füglich sinnvollen Genuss zuerkennen wollen. Denn was erst am Ende steht, kommt dem nicht zu, der noch am Werden ist."[4]

Dies auch deshalb, weil, wie Aristoteles unmittelbar zuvor sagt, Lernen schmerze. Lernen kann nach Aristoteles auch nicht lustvoll und für sich selbst Zweck sein. Als *Lernen von etwas um eines außer ihm liegenden Gutes wegen* fehlen dieser Tätigkeit mithin wesentliche Eigenschaften der wahren σχολή; der hier angesprochene, äußerst bedeutsame Zusammenhang von σχολή und Zweck wird später detailliert dargestellt werden. Die Tätigkeit des Kindes kann nicht im Sinne des lustvollen, glückseligen und besten Lebens begriffen werden. Das Kind hat als noch werdender Mensch zunächst keinen Zugang zur Verwirklichung des menschlichen ἔργον[5] in seiner eigentlichen Form – gerade dies aber ist wesentlich für die σχολή. Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die aristotelischen Ausführungen – vor allem die sozialen Analysen – nicht in einem schlechthin unkritisch-positiven Sinne interpretiert werden dürfen. Stattdessen sind die Bedingungen der antiken griechischen Staatsform notwendig zu bedenken, was bedeutet, dass der Begriff des „Bürgers", dem der Staat

---

[3] Vgl. Schaaf, „Schole als Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles", 225–234, 225. Im Weiteren differenziert Schaaf sehr wohl die Verwendungsweisen von σχολή und betont selbst – allerdings mit Verweis auf die wohl nicht auf Aristoteles zurückgehende *Magna Moralia* 1198b 17 –, dass es ein ihr eigentümliches Wirken gibt (S. 227).

[4] Aristoteles *Politik* 1339a 28–30: „ἀλλ᾽ ἴσως ἂν δόξειεν ἡ τῶν παίδων σπουδὴ παιδιᾶς εἶναι χάριν ἀνδράσι γενομένοις καὶ τελειωθεῖσιν."

[5] Vgl. dazu William K. C. Guthrie, *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, übers. aus dem Englischen von Gerhard Raabe, Göttingen 1960, 9. Siehe auch die Ausführungen von Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton (New Jersey)/Oxford 2004, 22 et passim.

in *exklusiver* Weise die σχολή zu sichern habe,[6] hier eben nur eine Teilmenge aller im Staat wirkenden und lebenden Menschen umgreift, neben welchen weitere Teilgruppen ohne Bürgerstatus – etwa Frauen, Sklaven und eben Kinder[7] – stehen. Es wurde so etwa zu einem geflügelten Wort, dass „die Sklaven keine Muße“[8] haben. Dieses kurze Anspiel der sozialkritischen Problemstellung soll hier zum Hinweis auf einen wesentlichen Unterschied zu heutigen Konzepten genügen. Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten können an dieser Stelle nicht näher beleuchtet werden, doch zeigt sich, dass wir es bei Aristoteles mit einem im Vergleich zu den Entwürfen der Gegenwart andersgestaltigen Konzept[9] zu tun haben.

In der Bestimmung der Obliegenheiten des Gesetzgebers in der Polis zeigt sich übrigens, dass Aristoteles durchaus die praktischen Konsequenzen bedenkt. Der Staat hat nach ihm die Aufgabe das rechte und erforderliche Maß in den Belangen abzuwägen: Es kann ihm nicht schlechterdings nur um eine Erziehung zur σχολή gehen, wenn nicht gleichermaßen auch die Absicherung des Staatswesens und also die Vorbereitung auf den möglichen Verteidigungsfall mit bedacht wird.[10] Der wesentliche Unterschied in der konzeptionellen Analyse der Kriegs- und Friedenszeiten ist nunmehr darin zu sehen, dass der Krieg niemals Selbstzweck sein kann, da er nach Aristoteles einzig darum geführt wird, „um Frieden zu erlangen“[11].

„[…] wir führen Krieg, um in Frieden zu leben. Die praktischen Tugenden nun äußern ihre Tätigkeit im bürgerlichen Leben oder im Krieg. Die Aktionen auf diesen Gebieten aber dürften

[6] Vgl. die Bestimmung des Bürgers in Abgrenzung vom Erwerbstätigen, dem Ohne-Muße-Seienden, bspw. in Aristoteles *Politik* III 1 1275a 22–24 sowie *Politik* VII 9 1328b 33–1329a 2: „ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας, αὕτη δ᾽ ἐστὶ καθ᾽ ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη μάλιστ᾽ εὐδαίμων, τὴν δ᾽ εὐδαιμονίαν ὅτι χωρὶς ἀρετῆς ἀδύνατον ὑπάρχειν εἴρηται πρότερον, φανερὸν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, οὔτε βάναυσον βίον οὔτ᾽ ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος), οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς).“ Vgl. vor allem auch Mikkola, „‚Schole‘ bei Aristoteles“, 73. Mikkola bemerkt sodann, „dass die Intension des Begriffs *schole* sehr weit, seine Extension dagegen eng ist, mit anderen Worten, die Anzahl der Besitzer von *schole* war sehr gering“ (ebd., 85).

[7] Vgl. Aristoteles *Politik* I 13 1260a 9–14: „Auf je andere Weise herrscht das Freie über das, was Sklave ist, und herrscht das Männliche über das Weibliche und herrscht der Mann über das Kind. Und in ihnen allen finden die Seelenteile sich zwar, aber sie finden sich mit Unterschied. Der Sklave hat das Vermögen zu überlegen überhaupt nicht, das Weibliche hat es zwar, aber ohne die erforderliche Entschiedenheit, und das Kind hat es auch, aber noch unentwickelt. Ebenso muss es sich denn auch mit den ethischen Tugenden verhalten.“

[8] Aristoteles *Politik* VII 15 1334a 21.

[9] Es ist daher wenigstens teilweise problematisch, wenn heutige Gesellschaftskritiken auf jene antiken Ordnungen rückgreifen. Ein solcher Rückgriff bedarf so auch immer selbst wiederum der kritischen Reflexion. Gleichwohl wird die Muße gerade in jüngster Zeit wieder als ein würdiges und, aufgrund des gefährlich zugenommen habenden Primats der Arbeit, notwendiges Korrektiv aufgenommen und neu bedacht. Vgl. bspw. Hans-Jürgen Arlt/Rainer Zech, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult*, Wiesbaden 2015; Schnabel, *Muße. Vom Glück des Nichtstuns*; Hermann Fechtrup/William Hoye/Thomas Sternberg (Hg.), *Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance*. Symposium der Josef Pieper Stiftung (Münster, Mai 2014), (Reihe: Dokumentationen der Josef-Pieper-Stiftung; Bd. 8), Münster/Berlin 2015.

[10] Vgl. Mikkola, „‚Schole‘ bei Aristoteles“, 78.

[11] Aristoteles *Politik* VII 14 1333a 35.

sich mit der Muße kaum vertragen. Die kriegerische Tätigkeit schon gar nicht. Niemand will Krieg und Kriegsrüstungen des Krieges wegen. Denn man müsste als ein ganz blutdürstiger Mensch erscheinen, wenn man sich seine Freunde zu Feinden machte, nur damit es Kampf und Blutvergießen gäbe."[12]

Der Frieden als Ziel des Krieges ist jedoch gleichfalls nicht automatisch ein Garant für die σχολή. Es ist außerdem erkennbar, dass der Begriff der Tugend (ἀρετή) eng mit dem Modus der Lebensführung verknüpft und insgesamt ein stets zu konkretisierender und in seiner gegebenen Relation zu befragender Begriff ist.[13] Erwähnt werden an dieser Stelle spezifische Formen der ἀρετή, nämlich deren praktische Formen, die sich im äußerlichen, gesellschaftlich-bürgerlichen Leben oder eben im Krieg zeigen. Diese Formen der Tugend sind, wie Aristoteles sogleich erklärt, aber nicht vereinbar mit der idealen σχολή. Sodann erhält die Suche nach den grundlegenden Formen der ἀρετή, welche denjenigen, der sie hat, zur höchsten Glückseligkeit (εὐδαιμονία)[14] befähigt, an dieser Stelle noch keine Antwort. Der Frage muss darum noch einmal an anderer Stelle nachgegangen werden. Zunächst zeigt sich im Fortgang des Textes, warum auch der Frieden nicht automatisch zur σχολή führt, und es deutet sich an, worauf das wesentliche Argument des Aristoteles in der formalen Bestimmung der σχολή hinauslaufen wird.

„Auch die friedliche Tätigkeit im Dienst des Gemeinwesens verträgt sich nicht mit der Muße und verfolgt neben der Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten selbst den Besitz der Macht und den Genuss der Ehren oder doch das wahre Lebensglück für die eigene Person und die Mitbürger als ein Ziel, das vom Staatsdienst verschieden ist und das wir Menschen auch durch das Leben in der staatlichen Gemeinschaft zu erreichen suchen, selbstverständlich als etwas von diesem Leben selbst Verschiedenes."[15]

Auch jenes Handeln, das unter dem Vorzeichen des Friedens im Gemeinwesen geschieht, ist sich nicht selbst Zweck, sondern zielt auf einen außerhalb seines unmittelbaren Vollzugs liegenden Zweck, auf etwas von ihm selbst also Verschiedenes, das dem so situierten Handeln notwendig selbst eine bloß *mittel*-mäßige, defizitäre

---

[12] Aristoteles *EN* X 7 1177b 5–12: „πολεμοῦμεν ἵν᾽ εἰρήνην ἄγωμεν. τῶν μὲν οὖν πρακτικῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἢ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἡ ἐνέργεια, αἱ δὲ περὶ ταῦτα πράξεις δοκοῦσιν ἄσχολοι εἶναι, αἱ μὲν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς (οὐδεὶς γὰρ αἱρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον· δόξαι γὰρ ἂν παντελῶς μιαιφόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοιντο)·" Vgl. Wolfgang Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, (Reihe: Philosophie der Antike; Bd. 5), Stuttgart 1998, 442.

[13] Vgl. Guthrie, *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, 8 f. Guthrie bemerkt zunächst allgemein, dass der Terminus „*Arete* […], für sich allein gebraucht, unvollständig ist". In der sich dann bei Platon und Aristoteles wandelnden Bedeutung wird durch das Attribut ἀνθρωπίνη (menschlich) die Möglichkeit der allgemeineren Aussage, die sodann auf das allen Menschen eigene ἔργον zielt, zwar eröffnet, doch behält der Begriff seine relative Konnotation eines spezifischen Wissens bzw. einer Kenntnis.

[14] Zur εὐδαιμονία bei Aristoteles, vgl. bspw. John L. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, hg. v. Otfried Höffe, (Reihe: Klassiker Auslegen; Bd. 2), Berlin 1995, 39–62.

[15] Aristoteles *EN* X 7 1177b 12–15: „ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος, καὶ παρ᾽ αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμὰς ἢ τήν γε εὐδαιμονίαν αὑτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἑτέραν οὖσαν."

Funktion zuweist, insofern es doch „im Dienste“ eines als höher angenommenen Gutes – in diesem Falle um der Ehre oder Macht willen – erfolgt. Anders ist es nun mit der σχολή. Diese ist nicht einfach nur Mittel, sondern Zweck, ist sich selbst Anfang und Ziel, wie sich etwa anhand der folgenden Feststellung aus der aristotelischen *Politik* exemplarisch erkennen lässt.

> „Die Muße, um noch einmal von ihr zu reden, ist der Angelpunkt [ἀρχή], um den sich alles dreht. Denn wenn auch beides sein muss, so ist doch das Leben in Muße dem Leben der Arbeit vorzuziehen […].“[16]

Hier nimmt die σχολή gegenüber der Arbeit offensichtlich nicht einfach nur eine Vorrangrolle ein, sondern wird zur ἀρχή – hier wiedergegeben mit Angelpunkt; doch die Bedeutung dieses Attributivums reicht noch wesentlich tiefer, schaut man auf die Definition der ἀρχή in *Metaphysik* XII, wo auch der νοῦς selbst als ἐρώμενον zur ἀρχή erklärt wird.[17] Demgemäß wäre die σχολή eigentlich als äußerste *causa finalis* des staatlichen Wirkens zu begreifen. Dann hieße das ἀρχή-Sein der σχολή hier nicht bloß, dass von der σχολή alles weitere abhängt, sondern dass eben alles überhaupt nur um ihretwillen notwendig ist. Zu diesem (lebens-)notwendigen Tun zählen aber Arbeit und jede Form von geübter Kunstfertigkeit (τέχνη), die sich dann selbst nicht mehr mit der wahren σχολή vereinbaren lassen, sondern ihr als ermöglichende Mittel dienen.

> „Darum nennen wir sowohl alle solche Künste und Handwerke banausisch, die einen körperlich in eine schlechtere Verfassung bringen, als auch jede lohnbringende Arbeit, da sie den Geist der Muße beraubt und ihn erniedrigt.“[18]

So wird Arbeit als ein notwendiges Übel gesehen, das von denjenigen zu erledigen ist, die der σχολή nicht gewachsen sind, weil sie die potentielle Zeit der σχολή doch nur mit ihr unwürdigen Handlungen zubringen würden. Wie aber Aristoteles dann die der σχολή angemessene Verwirklichung bestimmt, wird Gegenstand späterer Erläuterungen sein. Das Zitat lässt außerdem erkennen, dass die σχολή eine Angelegenheit des Geistes, des Denkens (διάνοια) ist, die der körperlichen Arbeit und der Arbeit, die um eines nicht in ihr selbst liegenden Lohnes wegen betrieben wird, enthoben ist. Die Wendung „banausisch“ betont, dass der zwar als prinzipiell frei anerkannte Mensch durch das Tun solcher Werke um eines außerhalb ihrer selbst liegenden Gutes körperlich und geistig „für die Tugend unbrauchbar“[19] wird. Dennoch kann Aristoteles in einem allgemeineren Sinn scheinbar paradox feststellen, dass die σχολή selbst einer gewissen Bedürftigkeit unterliegt, versteht man sie als *causa finalis*, als das

---

[16] Aristoteles *Politik* VIII 3 1337b 31–34: „αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία· καὶ πάλιν εἴπωμεν περὶ αὐτῆς. εἰ δ᾽ ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἱρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας καὶ τέλος, ζητητέον ὅ τι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν.“

[17] Vgl. vor allem Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 150–157.

[18] Aristoteles *Politik* VIII 2 1337b 11–14: „διὸ τάς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χεῖρον διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας· ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν.“

[19] Simon Weber, *Herrschaft und Recht bei Aristoteles*, (Reihe: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 123; = Dissertationsschrift, Universität Bonn, 2011), Berlin/München 2015, 235.

Ziel des Gemeinwesens. Damit wir nämlich überhaupt σχολή haben können, bedarf es der vorausgehenden Sorge um grundsätzliche Notwendigkeiten des menschlichen Lebens. Da diese Besorgung der Notwendigkeiten um des höheren Gutes willen geschieht, hat die Unterbrechung der σχολή wiederum ihren eigentlichen Grund in der längerfristigen Erhaltung derselben. Die σχολή selbst also bleibt das Gut, um dessentwillen der Mensch nach dem Maße des Notwendigen auf sie verzichtet.

„Wir opfern unsere Muße,[20] um Muße zu haben […].“[21]

Der rechte Gebrauch der σχολή fügt sich nach Aristoteles nicht blind aus der Natur des Menschen heraus, sondern bedarf, wie wir bereits am Beispiel des Kindes sahen, der παιδεία, der rechten Erziehung durch den Staat, wie Aristoteles wiederholt betont. So gelten ihm auch die musischen Künste als Instrument dieser Erziehung.

„Die meisten treiben die Musik gegenwärtig zum Vergnügen, den Alten dagegen galt sie für ein Bildungsmittel, da die Natur selbst, wie schon oft gesagt, danach verlangt, nicht nur in der rechten Weise arbeiten, sondern auch würdig der Muße pflegen zu können.“[22]

Und etwas später resümiert er sogleich:

„Und so leuchtet denn ein, dass man auch für den würdigen Genuss der Muße erzogen werden und manches lernen muss, und dass diese Seite der Erziehung und des Unterrichts ihrer selbst wegen da ist, während das, was für die Arbeit gelernt wird, der Notdurft dient und also Mittel zum Zweck ist.“[23]

Es zeigt sich hier nun der Zusammenhang zwischen σχολή und Zweck, und wie wesentlich das Kriterium der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) für Aristoteles zu bewerten ist.

„Die Muße scheint Lust, wahres Glück und seliges Leben in sich selbst zu tragen. Das ist aber nicht der Anteil derer, die arbeiten, sondern derer, die feiern [τοῖς σχολάζουσιν]. Denn wer arbeitet, arbeitet für ein Ziel, das er noch nicht erreicht hat, das wahre Glück aber ist selbst Ziel und bringt, wie allen feststeht, nicht Schmerz, sondern Lust.“[24]

Nur der σχολή kommen die drei Bestimmungen zu, die für Aristoteles zentral sind und das höchste, unübertreffliche Gut kennzeichnen. Die εὐδαιμονία – hier übersetzt mit „wahres Glück“, um sie so von dem bloß günstigen Geschick (εὐτυχία) abzusetzen – als eigentliches τέλος des Menschen fasst die anderen Begriffe genauerhin

---

[20] Die hier verwendete Übersetzung zu ἀσχολούμεθα mit „wir opfern unsere Muße“ ist defizitär und wird im Folgenden daher noch einmal aufgegriffen.

[21] Aristoteles *EN* X 7 1177b 4–5: „ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν“.

[22] Aristoteles *Politik* VIII 3 1337b 29–31: „νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς· οἱ δ’ ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλάκις εἴρηται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς.“

[23] Aristoteles *Politik* VIII 3 1338a 9–12: „ὥστε φανερὸν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἄττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων.“

[24] Aristoteles *Politik* VIII 3 1338a 1–6: „τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως. τοῦτο δ’ οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς σχολάζουσιν· ὁ μὲν γὰρ ἀσχολῶν ἕνεκα τινος ἀσχολεῖ τέλους ὡς οὐχ ὑπάρχοντος, ἡ δ’ εὐδαιμονία τέλος ἐστίν, ἣν οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ’ ἡδονῆς οἴονται πάντες εἶναι.“

in sich. Dies deshalb, weil die Lust (ἡδονή, gemeint ist gleichwohl die höchste Lust)[25] nicht nur den Zustand der äußeren φύσις und das selige Leben die höchste Form der geistigen Größe des Menschen in der wahren σχολή im Zustand der εὐδαιμονία bezeichnen. Es werden mithin alle Ebenen – die äußere Situierung, die innere und äußere Betätigung und Verwirklichung des menschlichen ἔργον sowie auch die Empfindung des Menschen – als wesentliche Bezugsgrößen der eigentlichen σχολή herausgestellt.[26]

Es ist die αὐτάρκεια, die als „Wesenseigenschaft des letzten Ziels oder höchsten Gutes des Menschen, des Glücks"[27] jener ἐνέργεια zukommt, welche keinen anderen Zweck mehr über sich hat. Dass dieses Kriterium eines Letztziels so wesentlich ist, gründet in dem Umstand, dass es gleichsam Prinzip aller Tätigkeit ist, insofern alles andere im Letzten um dieses einen willen erstrebt und angegangen wird. Die Annahme dieses Letztziels ist notwendig, da diese allein vermeiden kann, dass wir in unserem Tätigsein geradewegs ins Leere, d. h. in einen infiniten Progress geraten und unser Streben, weil immerzu unbefriedigt und eben auch unbefriedigbar, ins Unendliche ausgreift und so sinnlos wird.[28] In der εὐδαιμονία der σχολή findet daher alles sonst nur zweckhafte Tun und also alles Zielstreben des Menschen seine finale Antwort, sein *Worauf-hin*. Obgleich das Kriterium der αὐτάρκεια im vollkommenen, umfänglichen Sinne einzig dem Gott zugesprochen werden kann,[29] ist es doch als ein *Nonplusultra* – Aristoteles bedient sich der Wendung τὸ τελειότατον[30] – Markstein der *bedingten* Vollkommenheit, die dem Menschen unter dem Vorzeichen seiner zeitlichen Situierung möglich ist.

Hier also begegnen sich σχολή und θεωρία in einer eigentümlichen Weise. Beide entsprechen sich in ihrer *Struktur* der Selbstzwecklichkeit, sind also allein um ihrer selbst willen und nur für sich. Die reine und unbedingte αὐτάρκεια (und also auch die θεωρία und die σχολή) eignet in ihrer Vollkommenheit stets nur dem Gott. Der Mensch kann ihr zwar zumindest gelegentlich nahen und an ihr teilhaben,[31] doch bleibt selbst der weise Philosoph in seiner Pflege des nach Menschenmaß vollkommenen Lebens

---

[25] Vgl. dazu Aristoteles *EN* X 4 (1174b 33). Dies bezieht sich auf die zweite Definition der ἡδονή, welche dieselbe nämlich „als zur vollkommenen Tätigkeit hinzukommende Vollendung" begreift; vgl. Friedo Ricken, „hêdonê", in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 242–246, 244.

[26] Vgl. Jan Szaif, „eudaimonia", in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 158–161.

[27] Friedo Ricken, „autarkeia", in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 89–91, 90.

[28] Vgl. Otfried Höffe, „eudaimonia", in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 216–224, 217. Die nicht länger gegebene Erklärbarkeit des Handelns begründet hier das Urteil „sinnlos".

[29] Vgl. Aristoteles *Metaphysik* XIV 4 1091b 16–18: „θαυμαστὸν δ᾽ εἰ τῷ πρώτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ᾽ αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὔταρκες καὶ ἡ σωτηρία." – „Verwunderlich wäre es, wenn dem ersten, ewigen, selbstgenügsamen Wesen dies Erste selbst, die Selbstgenügsamkeit und die Ewigkeit, nicht als ein Gut zukäme. Aber es kann ja aus keinem anderen Grunde unvergänglich sein oder selbstgenügsam, als weil es sich gut verhält." (Übersetzung nach Hermann Bonitz und Horst Seidl).

[30] Aristoteles *EN* I 5 1097a 30.

[31] Vgl. Aristoteles *Metaphysik* XII 7 1072b; *EN* X 7 1177b.

noch auf die Gemeinschaft angewiesen – nur das Tier oder eben der Gott bedürfen nicht der Gemeinschaft –[32], da das zum Leben Notwendige nach Aristoteles eben nicht in der σχολή erlangt werden kann, sondern stattdessen „die in der Arbeit zur Betätigung kommenden Tugenden" für die σχολή „und gebildeten Lebensgenuss […] dienlich sind. Muss doch, um der Muße pflegen zu können, vorher schon vieles Notwendige vorhanden sein."[33] Wir sehen, wie die Muße und die Arbeit im menschlichen Kontext notwendig aufeinander verwiesen sind und einander ergänzen.[34]

Es zeigt sich, dass demnach die σχολή schwerlich nur als eine Geisteshaltung bestimmt werden kann, insofern ihr nach Aristoteles immer auch die Unmöglichkeit eignet, mit bestimmten Handlungen, Arbeiten und Besorgungen – defizitären Formen menschlicher ἐνέργεια also – zusammengedacht zu werden. Zugleich wird die menschliche σχολή seitens Aristoteles' nicht schlechterdings positiv überhöht, so wie eben auch die Arbeit nicht in ein durchweg negatives Licht gerückt wird, weil sie eines freien Mannes nicht würdig sei. Aristoteles lässt durchaus eine „Sensibilität gegenüber der wesentlichen Situativität [… der Praxis], insofern diese[…] sich unter den Bedingungen der Faktizität und der Zeit realisieren muss"[35], erkennen. Er sieht mit wachem Blick:

> „Der Glückselige wird aber als Mensch auch in äußeren guten Verhältnissen leben müssen. Denn die Natur genügt sich selbst zum Denken nicht; dazu bedarf es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles andern, was zur Notdurft des Lebens gehört."[36]

Einige Interpreten betonen deshalb die Verwiesenheit des Menschen auch in der theoretischen Lebensform auf äußere Güter, soziale Begegnung und Zusammenwirken. „Aller äußeren Güter beraubt und getrennt von jeder Gemeinschaft gelingt auch die theoretische Lebensweise nicht."[37] Der „komplexen Natur"[38] des Menschen entspricht demnach auch angeblich eine Komplexität des Aufeinanderaufbauens der θεωρία auf der πρᾶξις: „Die theoretische Lebensweise schließt insofern die praktische ein, wird aber um ein Element erweitert."[39] Das hieße sodann auch: „In der theoretischen Lebensweise fehlt die tugendhafte Handlung des zweitbesten Lebens nicht,

---

[32] Vgl. Aristoteles *Politik* I 2 1253a 27–29: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott."

[33] Aristoteles *Politik* VII 15 1334a 16–19.

[34] Vgl. Schaaf, „Schole als Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles", 226 f.

[35] Alejandro G. Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, (Reihe: Symposion, Bd. 105; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1993/94), Freiburg im Breisgau/München 1996, 480.

[36] Aristoteles *EN* X 9 1178b 33–35: „Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν."

[37] Nathalie von Siemens, *Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX*, (Reihe: Symposion, Bd. 128; = Dissertationsschrift, Hochschule für Philosophie München, 2004), Freiburg im Breisgau/München 2007, 422. Von Siemens positioniert sich also gegen eine *exklusiv*- bzw. *dominant-end*-Auslegung.

[38] Ebd., 421.

[39] Ebd.

sondern sie stellt sogar ihr Fundament dar."[40] Das aber ist nur sinnvoll angesichts einer klaren Distinktion von θεωρία und πρᾶξις, wie sie jedoch, wie wir an späterer Stelle noch zeigen werden,[41] mit dem aristotelischen Modell nur schwerlich vereinbar ist.

In den aristotelischen Gedanken finden sich also neben Reflexionen über die mit der σχολή einhergehenden Fragen auch Wertschätzung für die Bedeutung und Notwendigkeit der Arbeit sowie ein Nachdenken über die Gefahren von σχολή und Arbeit für das Wohl des Einzelnen wie auch die Gemeinschaft insgesamt.

> „Mut also und Abgehärtetheit ist für die Arbeit vonnöten, Weisheitsliebe aber für die Muße, und Mäßigkeit und Gerechtigkeit ist zu beiden Zeiten und besonders in der Zeit des Friedens und der Muße erforderlich. Denn der Krieg zwingt förmlich dazu, gerecht und mäßig zu sein, der Genuss des Glückes aber und friedliche Muße machen eher übermütig. So bedarf es denn großer Gerechtigkeit und großer Mäßigkeit seitens derer, denen es am wohlsten zu ergehen scheint, und die alle Vorzüge und Vorteile derer genießen, die man glücklich nennt, und die Bewohner jener Inseln der Seligen, von denen uns die Dichter sagen, würden dieser Tugenden am meisten bedürfen. Denn Weisheitsliebe, Mäßigkeit und Gerechtigkeit würden sie um so mehr auf das höchste zu pflegen haben, je mehr die Fülle aller äußeren Güter sie die Muße genießen lässt."[42]

Noch einmal zeigt sich, dass dieser Konzeption nach eben nicht jedes Mitglied der Polis fähig zur σχολή ist, sondern dass die σχολή ein hohes Gut, ja das höchste Gut auch des Gemeinwesens ist, zu deren Pflege es eines erheblichen Maßes an λόγος und νοῦς[43] sowie der (staatlichen) Erziehung bedarf. Dann aber geht es nach Aristoteles in der σχολή und der εὐδαιμονία nicht um beliebige Formen menschlichen Tuns, sondern um den letzten Zweck des Menschen schlechthin. Die Frage nach dem eigentümlichen ἔργον des Menschen rückt die σχολή an ihren rechten Ort.

Kritik der Arbeit

In seiner *Politik* trifft Aristoteles vor allem Aussagen über die σχολή, welche deren Einordnung in und Bedeutung für die Gesellschaft behandeln, doch nimmt man das insgesamt erhaltene Werk des Aristoteles in den Blick, dann ist die Verwendung des σχολή-Begriffs weitaus weniger eindeutig als die gegenwärtige Darstellung uns glauben machen möchte. Nach einer Anzahl vorausgehender Studien, die teils

---

[40] Ebd.

[41] Siehe dazu S. 45.

[42] Aristoteles *Politik* VII 15 1334a 23–34: „ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις, καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν· ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ᾽ εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον. πολλῆς οὖν δεῖ δικαιοσύνης καὶ πολλῆς σωφροσύνης [μετέχειν] τοὺς ἄριστα δοκοῦντας πράττειν καὶ πάντων τῶν μακαριζομένων ἀπολαύοντας, οἷον εἴ τινές εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταί φασιν, ἐν μακάρων νήσοις· μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαι οσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν."

[43] Vgl. Aristoteles *Politik* VII 15 1334b 14–17: „[…] ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, […]."

verengend und partiell den Begriff der σχολή bei Aristoteles betrachtet haben,[44] sind einige grundlegende Bemerkungen nötig. Eine herausragende Studie etwa wurde von Eino Mikkola[45] vorgelegt. Darin wird in der Folge eines Hinweises von Martin P. Nilsson eine beachtliche Entwicklung in der Verwendung des Begriffs bei Aristoteles festgestellt, welche sich vor allem zwischen zwei Bezugsvariablen bewegt, nämlich (1) sich Zeit für etwas nehmen können sowie (2) sein Interesse auf etwas richten können. Mikkola hebt dabei auch das gesellschaftliche Potential der σχολή hervor. Ein wesentlicher Grundzug ist also die Verfügungsgewalt über die eigene Zeit, die nicht länger für notwendige Tätigkeiten aufgewendet werden muss. Doch gerade die Zeitkomponente wurde und wird in den verschiedenen Gesellschaften durch die Herrschenden bewusst kontrolliert: „Die Untertanen müssen arm gehalten werden, damit sie wegen des täglichen Brots […] nicht Zeit zur Verschwörung hätten. Mit dem Errichten der Pyramiden und anderen Riesenbauten meinten die Tyrannen eben dasselbe, nämlich den Untertanen die Zeit zu nehmen […], dasselbe mit den Kriegen […].“[46] Zur rechten σχολή ist die Herrschaft des Menschen über die eigene Zeit darum gleichsam Bedingung der Möglichkeit.[47] Überdies ist das Verfügen über die Zeit auch Bedingung für das Vermögen der autarken Ausrichtung des Interesses auf ein bestimmtes (frei zu wählendes) Objekt. Eine solche Hinwendung des Geistes aus der freien Verfügung über die eigene Zeit und den eigenen Raum – d. h. ein Zurücktreten der Bedeutung der Zeit als Kriterium des Subjektes sowie als Urteilskategorie des Objektes der Hinwendung, welche nicht auf Nutzen im Sinne eines Zweckes außerhalb der tätigen Hinwendung selbst schaut – brachte nach Meinung des Aristoteles ursprünglich alle Wissenschaft hervor. Er sieht ihren Anfang in der σχολή der ägyptischen Priesterschaft.[48]

---

[44] Beispielsweise sei dazu Erwin Manuwald, *Schole und Scholastikos. Vom Altertum bis zur Gegenwart, eine wortbiographische Untersuchung*, (= Dissertationsschrift, Universität Freiburg 1924), genannt. Allgemeiner zur Forschungsliteratur, vgl. vor allem Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 108–112, der *exemplarisch* – neben Mikkola – auch die Interpretationen von Ada Neschke-Hentschke, „Die uneingeschränkt beste Polisordnung (VII–VIII)“, in: *Aristoteles. Politik*, hg. v. Otfried Höffe, (Reihe: Klassiker auslegen; Bd. 23), 2., bearb. Aufl., Berlin 2001, 169–186, und Schütrumpf in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 9,4: *Politik, Buch VII–VIII. Über die beste Verfassung*, übers. u. erl. v. Eckart Schütrumpf, Berlin 2005, diskutiert.

[45] Vgl. Mikkola, „‚Schole‘ bei Aristoteles“, 68–87.

[46] Ebd., 81, erörtert hier die ἀσχολία aus Aristoteles *Politik* 1313b 19–28: „καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως ἥ τε φυλακὴ τρέφηται καὶ πρὸς τῷ καθ’ ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι ὦσιν ἐπιβουλεύειν. παράδειγμα δὲ τούτου αἵ τε πυραμίδες αἱ περὶ Αἴγυπτον καὶ τὰ ἀναθήματα τῶν Κυψελιδῶν καὶ τοῦ Ὀλυμπίου ἡ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν, καὶ τῶν περὶ Σάμον ἔργων τὰ Πολυκράτεια (πάντα γὰρ ταῦτα δύναται ταὐτόν, ἀσχολίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων)· καὶ ἡ εἰσφορὰ τῶν τελῶν, οἷον ἐν Συρακούσαις (ἐν πέντε γὰρ ἔτεσιν ἐπὶ Διονυσίου τὴν οὐσίαν ἅπασαν εἰσενηνοχέναι συνέβαινεν). ἔστι δὲ καὶ πολεμοποιὸς ὁ τύραννος, ὅπως δὴ ἄσχολοί τε ὦσι καὶ ἡγεμόνος ἐν χρείᾳ διατελῶσιν ὄντες.“

[47] Vgl. Mikkola, „‚Schole‘ bei Aristoteles“, 71 f. Dies meint sogleich eine Freiheit *von* etwas sowie *zu* etwas (vgl. auch ebd., 79 f. et passim), außerdem „innere und äußere Freiheit“ (ebd., 85).

[48] Vgl. Aristoteles *Metaphysik* 981b 17–25: „πλειόνων δ’ εὑρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὑρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις

Es sei an dieser Stelle auf eine sprachliche Eigenheit hingewiesen. Interessanterweise zeigt sich im Griechischen bereits eine „sehr merkwürdige Antinomie“[49] von σχολάζειν und ἀσχολεῖν. Beide Begriffe stehen nämlich keineswegs in einem einfachen bipolaren Verhältnis zueinander. Stattdessen kann das ἀσχολεῖν im σχολάζειν stattfinden und beide Begriffe können also nicht einfach nur horizontal gegeneinander gestellt werden, sondern eine vertikale (überordnende) Verhältnisbestimmung erfahren. Eben diese unerwartete Dynamik in der Begriffsrelation wird uns später in ähnlicher Weise im lateinischen Kontext wieder begegnen.[50]

Überdies unterscheidet sich nach Aristoteles echte σχολή auch wesentlich von der bloßen Pause oder Freizeit.[51] Letztere nämlich entspringen dem Koordinatensystem der Arbeit – sind doch Pause und Freizeit nur von der Diktion der Arbeit her als *arbeits*-freie Zeit zu verstehen.[52] Die Arbeit gibt ihnen ihren Raum und ihre Zeit und sie dienen lediglich der Rekreation der Arbeitskraft und also der Vorbereitung der weiteren Arbeit.[53] Diese Bezogenheit der arbeitsfreien Zeit auf die Arbeit zeigt, dass diese Zeit keine wirklich frei verfügbare und einzusetzende Zeit ist. Sie ermöglicht nicht, den Geist auf einen freien Gegenstand hin zu richten, da die Sorge der Arbeit auch diese Zeit umgreift. Die σχολή ist dagegen für Aristoteles selbst der Zweck und somit die definitorische Größe der guten Gemeinschaft und des gelingenden Lebens, sie entzieht sich vehement der Einordnung in das Koordinatensystem der Arbeit und weist stattdessen der Arbeit und allem sonstigen in der Gesellschaft seinen Platz zu. Sie ist also dasjenige, um derentwillen das andere in der Gesellschaft seine Funktion erhält.

Die Bezogenheit, ja Abhängigkeit der Freizeit, der Pause von die Arbeit bedeutet: Hier ist ein wesentliches Kriterium der σχολή – und im Übrigen auch ein für Aristoteles wesentliches Kriterium der Vollkommenheit insgesamt –[54] gerade nicht erfüllt: die

---

οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.“

[49] Mikkola, „‚Schole‘ bei Aristoteles“, 80: „Wir können in [… einigen] Fällen die folgerecht undynamische, neutrale Bedeutung des Verbums σχολάζειν sehen, die beinahe negativem Begriffsgehalt nahekommt, so dass sein – ursprünglich negatives – Gegenteil ἀσχολεῖν in einem finalen Satz ‚nicht von seinen Geschäften abgehalten werde[n]‘ hat verwendet werden können und die Intension ‚seine Zeit einer Sache widmen‘ beinahe dieselbe ist wie des Verbums σχολάζειν, also eine sehr merkwürdige Antinomie.“

[50] Vgl. ebd., 87, sowie der von Mikkola dort kritisch angefragte Franz Beckmann, *Humanitas. Ursprung und Idee*, (Reihe: Abhandlungen der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster; Bd. 3), Münster 1952.

[51] Dagegen etwa Wolfgang Kullmann, „Theoretische und politische Lebensform“, in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, hg. v. Otfried Höffe, (Reihe: Klassiker Auslegen; Bd. 2), Berlin 1995, 253–276, 274.

[52] Das mögliche Maß an Freiheit ordnet sich hier also noch ganz der Arbeit nach und unter. Es ließe sich in einer Adaption des aristotelischen Gedankens („Wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben“) sagen: „Wir arbeiten nicht, um wieder arbeiten zu können.“ Dies zeigt, dass das Primat der Arbeit dem aristotelischen Modell diametral entgegensteht.

[53] Vgl. Mikkola, „‚Schole‘ bei Aristoteles“, 77.

[54] Vgl. etwa auch die Bestimmung des vollkommenen Staates in Aristoteles *Politik* I 2 1252b 27–30: „ἡ δ᾽ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.“ – „Endlich ist die aus mehreren

αὐτάρκεια. Der Umstand, dass sich die σχολή gerade nicht um eines anderen wegen gebrauchen lässt, ist entscheidend für ein tiefes Verstehen. Vielmehr ist es umgekehrt: Alles sonstige wird um der σχολή willen eingesetzt und geopfert, die σχολή selbst wird, wie wir oben sahen,[55] wenn dann nur um ihrer selbst willen unterbrochen. Die Übersetzung des berühmten Diktums des Aristoteles – „wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben" – ist daher mit Pieper zu korrigieren:

„Wir sind unmüßig, um Muße zu haben."[56]

Darin zeigt sich noch deutlicher, dass die σχολή selbst als Ursache dafür gilt, dass sie unterbrochen oder ausgesetzt werden kann. Um die σχολή zu sichern ist das Unterbrechen derselben und die damit verbundene Besorgung des Notwendigen zulässig. Doch darf das ἀσχολεῖν selbst nicht zum Selbstzweck werden, sondern muss sich aus der daraus folgenden Ermöglichung der späteren σχολή heraus rechtfertigen. Damit wird deutlich, dass hier das Verhältnis von Arbeit und σχολή invertiert ist zu jenem zwischen Arbeit und Freizeit als Pause. Für Aristoteles, dem die σχολή eben als ἀρχή gilt, ist die Arbeit abhängig von σχολή, die als einziger Modus der aktiv-selbstbestimmten Zeitnahme Erfüllung und Glück birgt und nicht mehr will als sich selbst.

Die nähere Entwicklung der Verwendung des Begriffs σχολή, wie sie durch das Werk des Aristoteles hindurch zu eruieren wäre, kann nun nicht Gegenstand der Darstellung sein. Es ist aber mit Mikkola prinzipiell anzunehmen, dass die Bedeutungsfülle des σχολή-Begriffs für den antiken Menschen „umfangreich war, sein Inhalt im Ohr des Menschen der Antike dagegen verhältnismässig arm gewesen sein muss"[57].

Für die vorliegende Arbeit ganz wesentlich ist übrigens auch die Überlegung Mikkolas, „ob *schole* vielleicht schon von Anfang an ‚Hang zu etwas', das Richten des geistigen Interesses und der Energie auf ein bestimmtes Objekt"[58] bedeutete. Der damit angerissene Aspekt kommt der von uns in dieser Arbeit vertretenen These, dass nämlich die σχολή und später (in einer anderen Weise) das *otium* in etwa als Gradmesser einer geistigen *Relation zu etwas* zu begreifen sind, bereits nahe. Diese Interpretation der σχολή als Relationsbestimmung wird in der hier vorliegenden Studie in Hinsicht auf die zu untersuchenden Autoren wesentlich ausformuliert, da sie ganz richtig sogar den wichtigen, verbindenen Grundzug aller sonst so differenten Begriffsverwendungen anspricht. Dazu muss allerdings das konzeptuelle Umfeld des aristotelischen Denkens bedacht werden.[59] Der Begriff der σχολή steht nämlich keineswegs selbstverständlich für sich, sondern ist im aristotelischen Entwurf immerzu

---

Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht." (Übersetzung nach Eugen Rolfes). Auch 1280b 34.

[55] Aristoteles *EN* X 7 1177b 4–6: „ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν." (Übersetzung nach Eugen Rolfes und Günther Bien).

[56] Josef Pieper, *Muße und Kult*, mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann, Neuausgabe, München 2007, 49.

[57] Mikkola, „‚Schole' bei Aristoteles", 69.

[58] Ebd.

[59] Eine knappe Übersicht bietet Friedhelm Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, Darmstadt 2015, 44–50, an dem ich mich im Folgenden gelegentlich orientieren werde.

im Kontext der höchsten philosophischen Fragestellungen eingefasst. Es sind die Fragen nach dem, was den Menschen vor allem anderen Lebendigen auszeichnet, was ihn wesentlich bestimmt und worin er zur ihm höchstmöglichen Vollkommenheit gelangen kann – die Fragen nach dem Geist, der θεωρία, der Glückseligkeit, nach dem gelingenden Leben und der göttlichen Tätigkeit. Schon hier wird offensichtlich, dass die σχολή keineswegs bloß soziale Relevanz hat, sondern als Begriff in die Mitte des aristotelischen Philosophierens führt.

Θεωρία

Doch was tun wir nun eigentlich richtigerweise, wenn wir in σχολή sind? Diese Frage stellt sich Aristoteles etwa im Kontext der Auseinandersetzung mit der Musik:

„[…] das ist die Hauptfrage, mit welcher Art Tätigkeit man die Muße auszufüllen hat.“[60]

Die Antwort darauf ist nicht im Sinne einer simplen Inhaltsformulierung zu verstehen. Entscheidend ist vielmehr das spezifische *Wie* des Tuns. Dieses folgt aus dem Kriterium, dass sich das Tun in der σχολή selbst genügen müsse. Dies aber trifft für kein im Allgemeinen vollzogenes Tun zu, welches doch immer um eines anderen Ergebnisses wegen vollzogen wird. Exemplarisch spiegelt sich das im Spiel.

„Man wird doch wohl nicht behaupten wollen, dass man sie [i. e. σχολή] auf eitles Spiel verwenden müsse. Dann wäre ja das Spiel der Zweck unseres Daseins.“[61]

Dass das Spiel nicht das Gesuchte sein könne, betont Aristoteles auch in der *Nikomachischen Ethik*[62]. Dies eben deshalb, weil das Spiel der Erholung und mithin einem Zweck diene und also nicht dem αὐτάρκεια-Kriterium genügt. Die argumentative Verwendung des Spiels soll an dieser Stelle betont werden, da nämlich das Spiel uns in einem wesentlichen Argument des Plotin in *Enneade* III 8 wieder begegnen wird.[63]

Doch haben wir an dieser Stelle immer noch keine Antwort auf die entscheidende Frage, was denn nun für Aristoteles dem eigentlichen Tun in der σχολή entspricht, was – bzw. *wie* – wir also tun, um angemessen σχολή zu haben. Auf dem Weg zu einer Antwort auf die Frage nach der Tätigkeit in der σχολή begegnen wir einem weiteren grundlegenden Begriff der aristotelischen Philosophie, der zuvor einer Schärfung bedarf: der εὐδαιμονία,[64] die im aristotelischen Konzept „das objektive Wohlergehen […] im Tätigsein“[65] bezeichnet. Die εὐδαιμονία, welche im aristotelischen Konstrukt

---

[60] Aristoteles *Politik* VIII 3 1337b 33 f.

[61] Aristoteles *Politik* VIII 3 1337b 34 f.

[62] Vgl. Aristoteles *EN* X 6 1176b 22–1177a 10.

[63] Siehe unten, S. 67.

[64] Es ist auch im aristotelischen Denken hilfreich, sich noch einmal an die reiche voraristotelische Verwendungstradition zu erinnern. Die native wörtliche Bedeutung, „mit einem guten Daimon begabt sein“, gesegnet sein, – eine Zuschreibung, die sich vor allem auch an äußeren Gütern festmachte – trifft bei Aristoteles auf einen gewissen Realitätssinn, der sehr wohl auch um die äußere Bedingtheit innerer Vervollkommung weiß. Vgl. Szaif, „eudaimonia“, 158–161.

[65] Höffe, „eudaimonia“, 217.

also keineswegs ein rein innerer, ausschließlich auf das Seelenleben bezogener Begriff ist, sondern sehr wohl – hier zeigt sich der aristotelische Realismus – neben den seelischen auch die körperlichen und sogar einige äußere Güter einbezieht,[66] bedarf der ἀρετή, ja sie ist eine bestimmte Form der ἀρετή-Übung. Diese aber unterscheidet sich von den bereits weiter oben genannten äußeren Formen der ἀρετή.

„Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit, so muss dieselbe natürlich der vorzüglichsten Tugend gemäß sein, und das ist wieder die Tugend des Besten in uns. Mag das nun der Verstand oder etwas anderes sein, was da seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das wesentlich Gute und Göttliche zu erkennen vermag, sei es selbst auch göttlich oder das Göttlichste in uns: – immer wird seine seiner eigentümlichen Tugend gemäße Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein. Dass diese Tätigkeit theoretischer oder betrachtender Art ist, haben wir bereits gesagt.“[67]

Die σχολή, welche als Ermöglichungsraum des eigentlichen Ziels des menschlichen ἔργον gilt und in ihrer besten Form wahre Lust (als Tugend), die εὐδαιμονία und seliges Leben in sich verwirklicht weiß,[68] geht also wesentlich auf eine Tätigkeit (ἐνέργεια) hin aus: die θεωρία. Ausdrücklich lehnt Aristoteles eine Bestimmung der εὐδαιμονία als ἕξις, d. h. als Haltung, ab. Er bemerkt: „[…] so bleibt noch die Glückseligkeit im Umriss zu behandeln, die uns Ziel und Ende alles menschlichen Tuns bedeutet. […] Glückseligkeit ist kein Habitus.“[69] Dass die εὐδαιμονία nicht als ἕξις, Habitus oder Disposition, verstanden werden kann, gründet in dem Umstand, dass sie nach dem aristotelischen Modell an eine Tätigkeit (ἐνέργεια) gebunden ist und mithin nicht einfach gegeben sein kann. Schließlich bedeutet die grundsätzlich gegebene Haltung eben noch keineswegs notwendig auch einen Vollzug. Außerdem bedarf es für Aristoteles, wie gesagt, immer auch gewisser äußerer Güter, so dass für ihn nicht vorstellbar ist, dass ein Mensch unter dem Eindruck von widerfahrenen persönlichen Schicksalsschlägen dennoch wahrhaft glücklich zu nennen ist.[70]

---

[66] Vgl. Aristoteles *Politik* VII 1 1323a 25–27: „ὡς ἀληθῶς γὰρ πρός γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς οὐ, τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν τοῖς μακαρίοις χρή.“ – „In der Tat wird diese eine Unterscheidung niemand beanstanden wollen, dass es drei Arten von Gütern gibt, deren Verein erst das Glück des Lebens begründet: äußere Güter, Güter des Leibes und Güter der Seele.“

[67] Aristoteles *EN* X 7 1177a 11–18: „Εἰ δ᾽ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ᾽ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ᾽ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ᾽ ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται.“

[68] Vgl. die bereits zitierte Stelle aus Aristoteles *Politik* 1338a 1–3: „τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως.“

[69] Aristoteles *EN* X 6 1176a 31–34: „λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. […] εἴπομεν δὴ ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις·“

[70] Vgl. ebd., 1176a 35 f. Es ist offensichtlich, dass dies einer ebenso verbreiteten Auffassung entgegensteht, welcher wir beispielsweise im Werk des Boethius begegnen können. Dieser ist etwa 800 Jahre nach Aristoteles in einer – gemäß der aristotelischen Darstellung – notwendig Unglück begründenden Situation, da er wohl unschuldig im Kerker sitzt und auf die eigene Hinrichtung wartet. Mit seiner *Consolatio* legt er sodann ein eindrucksvolles Dokument einer gegen diese aristotelische Auffassung sprechenden Interpretation vor.

Indem wir nun dem aristotelischen Denken gefolgt sind, kommen wir der Antwort näher, wie denn die εὐδαιμονία schlussendlich zu fassen sei. So lesen wir:

„Die Glückseligkeit scheint in der Muße zu bestehen.“[71]

Diese für unser Unterfangen zentrale Stelle markiert eine Engführung zweier Leitbegriffe. Die Suche nach einer inhaltlichen Bestimmung der εὐδαιμονία gerät ans Ende, wird sie doch nunmehr in der σχολή gesehen. Wenn aber die εὐδαιμονία in der σχολή liegt, wird die Frage nach dem, was denn die σχολή näherhin sei, vordringlicher. Bislang blieb diese Frage offen, nun aber führt kein Weg mehr an einem Antwortversuch vorbei. Da sie sich so aber eben nicht einfach beantworten lässt, bleibt nur, dem Weg zu folgen, den Aristoteles vorgibt.

Es zeigt sich, dass die σχολή durch Aristoteles zunächst ganz wesentlich mit der εὐδαιμονία verknüpft wird. Gleichzeitig können wir aber auch finden, dass die εὐδαιμονία untrennbar mit einer Form der ἀρετή und sodann auch aufs Innerste mit der θεωρία verbunden zu denken ist.[72] Dann ist aber weder die θεωρία ohne die σχολή noch die σχολή im eigentlichen Sinne ohne die θεωρία denkbar, möchte man die Begriffe in ihrem eigentlichen, tiefen Sinne gebrauchen. Die θεωρία ist mithin als die eigentliche Tätigkeitsform in der σχολή bestimmt und es zeigt sich deutlicher, wie sehr diese Begriffe in einem Konzept, das unser abendländisch-philosophisches Denken so nachhaltig prägen sollte, eigentlich unlösbar zusammengehören.[73] Die σχολή gilt für Aristoteles als Bedingung der Möglichkeit von θεωρία: „die theoria [vollzieht sich] im Raum der Muße“[74], sie braucht diese mithin und setzt sie voraus.

Die σχολή ist im Werk des Aristoteles demnach auch bestimmt als Bedingung für die θεωρία – und bedingt zugleich, insofern sie selbst ihre beste Form sein will, die θεωρία.[75] Diese paradox scheinende Korrelation bedarf der näheren Erörterung, welche von der anthropologischen Grundbestimmung im Denken des Aristoteles ausgehen kann: Der Mensch ist ihm zufolge nämlich jene Spezies, die sich innerhalb der *scala naturae* durch das Denken, den νοῦς[76], auszeichnet, welches sich sonst weder auf der fundamentalen vegetativen Ebene der Pflanzen noch auf der

---

[71] Ebd., X 7 1177b 4: „δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι·“

[72] So in ebd., 1177a 11–18.

[73] Dass die Begriffe in den Zeitaltern gerade im populären Gebrauch essentielle Änderungen durchlaufen haben, ist gleichwohl offensichtlich. Genau jenen Änderungen widmen sich andere Projekte und Studien innerhalb des Sonderforschungsbereiches 1015, in dessen Rahmen auch die vorliegende Arbeit entstand.

[74] Ralf Elm, „theôria“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 584–589, 587.

[75] Eine von mir gekürzte Darstellung des Folgenden findet sich in Jochen Gimmel/Tobias Keiling et al., *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016.

[76] Zur Terminologie und ihrer frühen Entstehung, vgl. Kurt von Fritz, „Die Rolle des ΝΟΥΣ“, in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hg. v. Hans-Georg Gadamer, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 9), Darmstadt 1968, 246–363; Pape, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, 262 f. Außerdem (zu Aristoteles), vgl. Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 153–157, der auch auf die wortgeschichtliche Eigenheit hinweist: „Prinzip ist der ‚νοῦς‘ folglich als ein denkender, was, sprachlich gesehen, dadurch zum Ausdruck kommt, dass es sich bei dem Wort νοῦς um eine kontrahierte Form von νόος handelt.“ (S. 153, Anm. 27). Dort mit Verweis auf *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry G. Liddell/Robert Scott, Oxford 1968, 1180 f.

animalisch-affektiven Ebene der Tiere finden lässt. Das wiederum lässt einsehen, dass dieses Denken, der Geist, keineswegs als identisch mit der Seele (ψυχή) angenommen wird, da diese, wie Aristoteles u. a. in *De anima* aufzeigt, als Prinzip der Selbstbewegung allen Lebewesen gleichermaßen zukommen muss.[77] Bekanntlich ist die Seele für Aristoteles begriffen als die „Form des Körpers", ist also jene Instanz, die den materiellen Stoff (ὕλη) durch die Ordnung in eine Struktur bringt, ihn also formt (μορφή) und so aus der bloßen Möglichkeit des unbestimmten Stoffes in die Wirklichkeit der geformten Konkretion bringt.[78] Der Geist selbst ist nicht – wie noch bei Platon – notwendiger Teil einer jeden Seele. Vielmehr besteht für Aristoteles eine Differenz zwischen Seele und Geist, was sich auch darin erkennen lässt, dass die Seele für ihn immer notwendig mit dem Körper verbunden ist – weil es ohne sie als Form eben keine Konkretion i. S. v. Verwirklichung des Stoffes geben könne, während der Geist gerade nicht verbunden mit dem Körper gedacht wird. Daher ist zu beachten, dass der νοῦς für Aristoteles zuallererst auch die ganz und gar unkörperliche, reine und vollkommene erste Instanz, d. h. das erste Prinzip ist.[79] Er ist als solches das erste unbewegt Bewegende[80] und damit Ursache aller anderen. In ihm selbst findet sich jene vollkommene Kreisbewegung, die eigentlich keine Bewegung ist, da sie keine Zustandsänderung und auch keinen Anfangs- und Endpunkt kennt.[81] Sie wird beschrieben als reine Wirklichkeit, vollkommene ἐνέργεια. Dies folgt daraus, dass sich der vollkommene νοῦς als Prinzip allein auf sich selbst richtet. Richardson Lear stellt fest, dass der νοῦς bei Aristoteles deshalb jenes sei, auf das hin von allen Dingen zurückgestrebt werde, weil alles Streben auf eine Verwirklichung ziele, das Erstrebte aber die Verwirklichung des Strebens sei.[82] Die vollkommene Verwirklichung, welche sich nun wiederum einzig im νοῦς findet, bleibt mithin also Zielursache allen Strebens, weil jegliches noch unvollkommene Streben nach Verwirklichung erst in der vollkommenen Verwirklichung des Erstrebten seine Ruhe finden kann. Dies nun

---

[77] Zur Anthropologie des Aristoteles, siehe Jansen, „Vernünftiger Rede fähig"; dort auch zur Seelenlehre, 160–165, und sodann zum Geist, vor allem 177 f. Auch Bernhard Uhde, „PSYCHE – ein Symbol? Zum Verständnis von Leben und Tod im frühgriechischen Denken", in: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, hg. v. Gunther Stephenson, 2., unveränderte Aufl., Darmstadt 1985, 103–118, 117 f.

[78] Wie bereits erwähnt, beziehe ich mich in meinen breiteren Ausführungen an dieser Stelle auf Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 44–50, 44 f.

[79] Vgl. Aristoteles *De anima* 429a 24–27, sowie 429b 5. Siehe auch *Metaphysik* 1072a, bes. 25. Vgl. außerdem Dirk Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur „Kategorienschrift" und zur „Metaphysik"*, (Reihe: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 61; = Dissertationsschrift, Universität Köln, 2002), Berlin 2003, 182.

[80] Plotin wird diesen Gedanken in der von uns später zu analysierenden *Enneade* III 8 wieder aufgreifen. Allerdings nimmt der Geist bei ihm eine grundsätzlich andere Funktion ein, da er eben gerade nicht mehr das Erste Prinzip von allem, sondern selbst bedingt ist. Siehe dazu ab S. 62.

[81] Siehe dazu S. 44. Die Zusammengehörigkeit von νοῦς und Kreisbewegung gründet bereits auf einer vorsokratischen Tradition. So hat etwa Anaxagoras bereits davon gesprochen, dass der Geist alles beherrsche und auch die Kreisbewegung, „so dass sie überhaupt stattfindet". Vgl. Geoffrey S. Kirk/John E. Raven/Malcolm Schofield (Hg.), *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, ins Deutsche übers. v. Karlheinz Hülser, Stuttgart/Weimar 2001, 397 f.

[82] Vgl. etwa Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, 72; vgl. dazu auch besonders Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 156.

ist es, was dem νοῦς allein durch die Hinwendung auf sich selbst eigen ist: vollkommene ἐνέργεια. Der sich selbst denkende νοῦς – die νόησις νοήσεως, das denkende Denken –[83] ist reine ἐνέργεια, weil er allein das Ziel immer schon besitzt: sich selbst nämlich, das Denken, das sich selbst denkt, denkt nichts Äußeres, anderes. Es besitzt sich mithin ganz und gar, ist sich selbst eigen und mit sich selbst eins. Daraus resultiert nun aber die Frage nach dem Verhältnis von θεωρία und μεγιστὴ ἐνέργεια. Beide sind als begriffliche Beschreibung eines Phänomens aus je unterschiedlicher Perspektive zu begreifen: Während die θεωρία selbst ein Streben, ein Moment der – wenn auch zuletzt vollkommen in sich ruhenden – Gerichtetheit betont, beschreibt ἐνέργεια gerade einen immer schon vollkommenen Zustand, ein Ergebnis. Das heißt mithin: Die θεωρία ist als Vollzug des Denkens die vollkommene „Bewegung" des νοῦς. Joachim definiert diese wie folgt:

„θεωρία – the immediate intellectual vision of the real, the intuitive thought which grasps *what is* in an undivided apprehension – is the function of νοῦς, i. e. a power."[84]

In der höchsten und reinen Form ist allein Gott als ἀρχή jene θεωρία.[85] Gleichwohl ist auf einer einfacheren Ebene der νοῦς für Aristoteles auch ein Seelenteil, die Denkkraft.[86] Er bringt mithin das Denken, welches nicht in jedem Menschen gleichermaßen verwirklicht, wohl aber potentiell angelegt ist, hervor und die Ausrichtung jenes Denkens ist es nun, die über das gelingende Glück des menschlichen Lebens entscheidet. Ein weiterer wesentlicher Begriff in diesem Konzept ist der λόγος, denn dieser bezeichnet die allein dem Menschen eigene Fähigkeit zum Gebrauch von Vernunft und Sprache.[87] Sprache ist gleichsam die artikulierte Form der Vernunft, wie Aristoteles in der *Politik*[88] feststellt. Der λόγος ist damit jene Instanz im Menschen, die „uns Einsicht, zielgerichtetes Wollen, bewusste Zwecksetzungen, das Formulieren abstrakter Gedanken und Ideen sowie deren Austausch mit anderen Menschen"[89] ermöglicht. Mit νοῦς und λόγος ausgestattet, ist der Mensch zu begründeten Urteilen und zur freien Setzung von Zwecken fähig und strebt in seinem Denken und Handeln eigentlich immerzu nach dem größtmöglichen Glück, der εὐδαιμονία. Diese aber findet sich im Vollbesitz verwirklich allein in der θεωρία, die als solche allen bloß äußeren praktischen Formen der ἀρετή-Ausübung weit überlegen ist. Wieso das so ist, lässt sich anhand des aristotelischen Kriterienkatalogs verstehen, nach welchem das Handeln zu beurteilen sei: Während nämlich die äußerlichen Formen der πρᾶξις

---

[83] Vgl. Aristoteles *Metaphysik* 1074b 33–35 sowie 1072b 19–21.

[84] Harold Henry Joachim, *Aristotle. The Nicomachean ethics*, a commentary by the late Harold Henry Joachim, ed. by David A. Rees, Oxford 1951, 290.

[85] Ebd., 295.

[86] Vgl. Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 46 mit Verweis auf *De anima* 404b. Zum Bedeutungsgefüge des νοῦς bei Aristoteles vor allem in der zeitgenössischen Interpretation, vgl. Konstantinos Rantis, *Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Darmstadt 2004, 47–72.

[87] Vgl. der Überblick in Christoph Horn, „logos", in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 329–333.

[88] Vgl. Aristoteles *Politik* 1253a 9–10: „λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων".

[89] Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 47.

aufgrund ihrer ephemeren Struktur und ihrer Unvollkommenheit, da sie nämlich niemals nur um ihrer selbst willen geübt werden, als defizitär zu gelten haben, ist es allein die θεωρία als die „Tätigkeit des Besten in uns", nämlich des νοῦς, die als betrachtende Tätigkeit, als ein „Verweilen bei einer Sache, ein Sich-Versenken in einen, ein Aufgehen in einem Gegenstand" ein „‚vollendetes' Glück"[90] erreichen lässt. Dies deshalb, weil sie αὐτάρκεια, reine Selbstbezüglichkeit und Selbstgenügsamkeit birgt und eben keines anderen bedarf und um keines anderen willen geübt wird. Außerdem richtet sie sich offensichtlich nicht auf ephemere Einzeldinge, auf eine Welt des Unbestands, sondern schaut aus der höchsten dem Menschen möglichen Warte, dem νοῦς, hin auf sich selbst, den νοῦς, und erreicht so im Denken des Denkens (νόησις νοήσεως) sich selbst ganz.[91] Allein in diesem Selbstbezug hat das Denken seinen Denkgegenstand, in diesem Fall nämlich sich selbst, ganz und gar vollkommen und erreicht so eine Form der Einheit des Denkens mit dem Gedachten, die in keiner anderen Konstellation vorstellbar, denkbar ist. Die Kreisbewegung, welcher dieser Selbstbezug des Denkens entspricht, ist daher für Aristoteles auch nicht wirklich als Bewegung zu werten, sondern ist anfangs- und endlos, ohne Werden und Vergehen, ohne Ziel außerhalb ihrer selbst, ewig gleich und gleichförmig.[92] Insofern sich das menschliche Denken dieser Form der bewegungslosen Bewegung[93] angleicht, erweist es sich als (nach Menschenmaß) möglichst vollkommene Form der θεωρία. Die reine geistige Tätigkeit, die betrachtende Schau, wäre nach Aristoteles daher ein „vollendetes Menschenglück, falls es denn ein Vollmaß des Lebens dauere"[94]. Dass dies allerdings nahezu unmöglich sei, sieht Aristoteles selbst in aller Klarheit.[95]

Wie bereits erwähnt, hat das σχολή-Konzept des Aristoteles nichts gemein mit jenen Muße-Formen, die – wie bereits in der Einleitung beschrieben – heute gern beschworen werden und die unter dem Diktat der Arbeit nur zu Regeneration der Arbeitskraft dienen. Jene Formen der Freizeit stehen konträr zur wesentlichen Bestimmung der σχολή als autarker, selbstzwecklicher und nicht auf eine Funktion hin begriffener, höchster Form des Selbstvollzugs bzw. des Vollzugs des „Besten in uns". Wenn Aristoteles daher schreibt, dass „man […] sich Amüsement eher in Zeiten anstrengender Tätigkeit gestatten [müsse]; denn wer sich anstreng[e], brauch[e] Erholung, und Amüsement dien[e] der Erholung, während Arbeit von Anstrengung und Anspannung begleitet [sei]"[96], legt dies die innere Korrelation von Arbeit und Freizeit bzw. Erholung offen, die der hohen geistigen Betätigung der σχολή diametral entgegensteht. Es ist gerade die σχολή, die für Aristoteles jenseits der offensichtlichen

90 Ebd.

91 Vgl. Aristoteles *Metaphysik* XII 9 1074bf.

92 Vgl. Aristoteles *Physik* VIII 8.

93 Die aristotelische Konzeption des ersten bewegend Unbewegten scheint hier auf. Die paradoxe Formulierung markiert die oben erläuterte Unangemessenheit des κίνησις-Begriffes.

94 Aristoteles *EN* 1177b 25 f. Vgl. Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 48.

95 Vgl. Aristoteles *Metaphysik* XII 7 1072b 14–16.

96 Aristoteles *Politik* VIII 3 1337b 36–42: „εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς παιδιαῖς (ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν· τὸ δ᾽ ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας), διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν." (Übersetzung hier nach Eckart Schütrumpf).

Komplementärverhältnisse bzw. der Korrelate Arbeit und Freizeit steht, und die so auch die simplen Kategorien sprengt. So ist auch die höchste Betätigung in der σχολή, die θεωρία, der höchste Vollzug der Freiheit des Menschen und eben kein Gegensatz zur πρᾶξις, sondern *ist* πρᾶξις im eigentlichsten, höchsten Sinne.[97] Die θεωρία ist demnach „[…] als eine Spezialform des βίος πρακτικός bestimmt"[98] und löst somit die klassischen Entgegensetzungen auf.[99]

---

[97] Vgl. Bernhard Uhde, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie*, Teil I: *Von den Anfängen bis Aristoteles*, Wiesbaden 1976, 79–104; dazu auch Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, der das sich erstaunlich nachhaltig in der philosophischen Bewertung festgesetzt habende Missverständnis, dass die θεωρία gleichsam als Widerspruch *gegen* die πρᾶξις stehe, (Uhde, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit*, 83, Anm. 40, sieht dies etwa belegt durch Hannah Arendt) ebenfalls offenlegt und das Verhältnis von Theoria und Praxis in der antiken und spätantiken Tradition ausführlich nachzeichnet. Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu ‚De vita Moysis' von Gregor von Nyssa*, (Reihe: Supplements to Vigiliae Christianae; Bd. 35), Leiden/New York/Köln 1996, 84, spricht zutreffender von der „Differenz von theoretischen und praktischen Wissenschaften", die sodann nicht als Gegensatz zu verstehen ist. Außerdem ist der von ihm (S. 86) gegebene Hinweis auf *De caelo* 292a 22 ff. notwendig, da diese Stelle einerseits eine wichtige Vorlage für Plotin darstellt und andererseits verdeutlicht, dass die These von der θεωρία als πρᾶξις nicht im Sinne einer äußerlichen πρᾶξις, die ja immer um eines anderen Willen geschieht, dass sie noch nicht hat, verstanden werden darf. Vielmehr ist die der θεωρία zugesprochene Form der πρᾶξις im Sinne von „vollkommene ἐνέργεια" zu begreifen und also als höchste Erfüllung der Praxis! Übrigens haben auch schon frühere Interpreten das aristotelische Verständnis der θεωρία als πρᾶξις formuliert. So bspw. Wilhelm Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes. Interpretationen zu Platon ‚Philebos' und ‚Staat' VI. Aristoteles ‚Nikomachische Ethik' und ‚Metaphysik' IX und XII, ‚Über die Seele' III, ‚Über die Interpretation' CI-5*, (Reihe: Überlieferung und Auftrag. Reihe Schriften; Bd. 2), Bern 1946, 163 f.; ebenso Rausch, *Theoria*, 160: „Die Energeia, die Wirklichkeit, ist für Aristoteles ihrem Wesen nach aber auch Praxis. Er formuliert einen entscheidenden Gedanken, wenn er sagt: ‚Diejenigen Handlungen, die mit dem Erreichen einer Grenze (peras) aufhören, sind niemals Ziel und Zweck (telos), sondern nur Mittel zum Zweck (peri to telos) …' Eine Bewegung (kinesis), die nicht mit dem Ziel der Bewegung zusammenfällt, ist daher ‚keine Handlung (praxis) oder wenigstens keine vollendete (teleia), denn sie enthält kein Ziel; jene dagegen, in welcher das Ziel enthalten ist, ist auch Handlung … Von diesen Dingen muss man also die einen als Bewegungen (kineseis), die anderen als wirkliche Tätigkeiten (energeias) bezeichnen.' (Met. IX 6 1048b 18–29) Die wahre Praxis ist Energeia, die Wirklichkeit das Werk der in der Tätigkeit selbst vollendeten Handlung. Die Wirklichkeit ist also identisch mit der wirklichen Tätigkeit und Praxis mehr als eine Verhaltensweise unter anderen. Sie meint das Leben des Lebendigen überhaupt, weil es sich im Tun und Wirken vollzieht und Praxis so die Seinsform des Lebendigen ist." Noch konkreter zitiert sie (S. 178) Szilasi: Die „Handlung ist nur so weit eigentliche Handlung, als die Theorie Praxis ist". Siehe außerdem Otfried Höffe, *Aristoteles*, (Reihe: Beck'sche Reihe. Denker; Bd. 535), 3., überarb. Aufl., München 2006, 235: „Nach Aristoteles erfüllt das Leben der *theôria* die Kriterien des Glücks, etwa die Autarkie, in höchstem Maß, weil die *theôria*, anders als das politische Leben, weder äußerer Güter bedarf noch der Mitbürger und Freunde, gegen die man gerecht, freigebig usf. handelt (*EN* X 7 1177a 29–32). Außerdem ist die *theôria* der Bedrohung durch widrige Umstände enthoben. Und als eine Praxis, die um ihrer selbst willen vollzogen wird (*Metaphysik* I 2 982b 24–28) trägt sie ihre Rechtfertigung in sich." Zur sich daraus ergebenden Frage nach der Verortung der Ethik siehe Otfried Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, 3., bearb. Aufl., Berlin 2008, 58 f.

[98] Hellmut Flashar, „Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles", in: *Eidola. Ausgewählte kleine Schriften*, hg., mit einem Vorwort und einer Bibliographie versehen von Manfred Kraus, Amsterdam 1989, 271–286, 285.

[99] Vgl. selbst Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 151–157, bes. 157, der zwar einerseits sieht, dass Aristoteles „nicht nur entweder Theorie oder Praxis, sondern auch Theorie und Praxis" kenne, allerdings darüber hinaus nicht vertritt, dass Theorie selbst Praxis ist, sondern stattdessen für Aristoteles eine gegenseitige Ergänzung von βίος θεωρητικός und βίος πρακτικός im erstrebenswertesten Leben

„Das tätige θεωρεῖν des Philosophen, der an der Ersten Philosophie arbeitet, fasst Aristoteles als Dienst an dem Gott auf, der gleichzeitig die Verwirklichung der höchsten Freiheit ist. So ist diejenige Tätigkeit am Erstrebenswertesten, die sich auf den höchsten Gegenstand bezieht […] Aristoteles zeigt so die Verbindung von ‚Theorie' und ‚Praxis' und prüft sie auf ihren gemeinsamen Bezug: die Tätigkeit und deren Bezug machen den Rang eines Menschen aus. – Die Tätigkeit des Philosophen ist theoretisch; damit ist sie die beste Praxis. […] wer ‚ὀρθῶς' – ‚richtig' die Staatsangelegenheiten betreiben und sein eigenes Leben einrichten will, muss Philosophie betreiben: und dieses ‚διανοεῖσθαι καὶ θεωρεῖν' ist die einzige Tätigkeit, die einen ‚ἐλεύθερος βίος' gewährt."[100]

Was Bernhard Uhde hier trefflich formuliert, ist die aristotelische Einsicht in die Unübertrefflichkeit der philosophischen πρᾶξις, genannt θεωρία. Wie später[101] an anderer Stelle noch deutlicher werden wird, ist die in der σχολή geübte θεωρία aufgrund ihres freiheitlich-autarken Vollzugs und ebenso aufgrund ihres Relationsgegenstandes, des Ersten Prinzips nämlich, allen anderen Formen von πρᾶξις vorzuziehen, da diese nur mehr in defizitärer Weise umsetzen können, was allein der philosophischen πρᾶξις in menschenmöglicher Vollkommenheit zukommt,[102] ja den Menschen gerade an die Grenze des Göttlichen führt. „Diese Praxis des Menschen ist nun nicht mehr seiner äußeren Tätigkeit gleichzusetzen, weil die der Anschauung entzogene Tätigkeit innerhalb der Philosophie eine der Anschauung entzogene Art von Freiheit hervorbringt, deren Eudaimonie nicht in äußeren Gütern liegt."[103] Die θεωρία und mit ihr die εὐδαιμονία sind so *innere* πρᾶξις, sind höchste πρᾶξις, die den Zweck in sich selbst (αὐτάρκεια) hat und Wohlbefinden im guten[104] Handeln (εὐπραξία) erzeugt. Dadurch aber entsprechen sie gerade der inneren Tätigkeit des

---

behauptet (siehe S. 54), da er Theorie *und* Praxis eben in einem additiven Sinne missversteht. So auch noch einmal in Simon Varga, „Antike politische Anthropologie. Lebensform, Muße und Theorie bei Aristoteles", in: *Anthropologie der Theorie*, hg. v. Thomas Jürgasch/Tobias Keiling, in Zusammenarbeit mit Thomas Böhm/Günter Figal, (Reihe: Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße; Bd. 6), Tübingen 2017, 29–47, wo er ebenso die σχολή als Tätigkeit betont, die θεωρία aber streng geschieden von jeder Form der πρᾶξις absetzt. Schon Mikkola, „‚Schole' bei Aristoteles", 75, hatte hingegen den Zweck- bzw. Mittelcharakter sowie die hierarchische Ordnung und die Vorordnung eines jeweils besseren Teils klar eruiert und die θεωρία als Praxis herausgestellt (siehe S. 54).

[100] Uhde, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit*, 83 f.

[101] Vor allem im Kapitel zu Plotin werden wir die σχολή als einen eine Relation beschreibenden Begriff näher ausführen.

[102] Kritisch bewertet das bspw. Wolfgang Welsch, *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*, Berlin 2011, 150 f., indem er die „offene Flanke" der Lebenspraxis herausstellt: „Auch wenn die philosophische Theorie die *höchste Form* der Praxis darstellt, steht sie doch nicht für *alle* Formen der Praxis. Dann aber ist es geboten, auch die Formen des spezifisch praktischen Wissens, die außerhalb der philosophisch konzipierten *sophía* liegen, zu würdigen und zu entwickeln. Die philosophisch-theoretisch verstandene *sophía* ist bei all ihrer Superiorität und möglichen Vollkommenheit doch nur partial – die spezifisch praktisch-pragmatischen Kompetenzen gehen ihr ab. Zudem liegt das genuin praktische Wissen nicht nur außerhalb des theoretischen Wissens, sondern ist von grundsätzlich anderer Struktur als dieses – umso weniger kann es theoretisch substituiert werden."

[103] Uhde, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit*, 84 f.

[104] Wie in der höchsten εὐδαιμονία so ist auch in diesem Kontext das Präfix „εὐ" im Sinne der dem Menschen möglichen, vollkommensten Form zu verstehen und bezeichnet also gleichwohl die „beste" und nicht einfach nur „gute" Form.

Kosmos und des Gottes.[105] Dass das in der θεωρία betrachtete und gewonnene Wissen „zwar höchst schwierige und erstaunliche, aber rundum unnütze Dinge“[106] umfasse, formuliert Höffe äußerst provokant und unpräzise, da nicht das Wissen selbst unnütz ist, sondern nur nicht mehr um des Nutzens wegen gewusst wird. Stattdessen hat es seinen *primären* Sinn und Nutzen in sich selbst. Bleibt dies dem Außenstehenden zunächst auch verborgen, bedeutet dieser andere Maßstab doch nicht notwendig eine prinzipielle Nutzlosigkeit des θεωρία-Wissens, insofern zunächst das Subjekt und Objekt des Wissens sowie der Nutzenbegriff selbst zu eruieren wären[107] – eine Problemstellung, die bis in die früheste Zeit philosophischer Betrachtung zurückreicht.[108] Obgleich die Diskussion hier nicht detailliert dargestellt zu werden braucht, so sei doch wenigstens darauf hingewiesen, dass die explizierte Relation von θεωρία

[105] Vgl. Mikkola, „‚Schole‘ bei Aristoteles“, 73, sowie Aristoteles *Politik* 1325b 16 ff.

[106] So Höffe, *Aristoteles*, 234, unnötig polemisch.

[107] Man vergleiche dazu nur noch einmal die gelehrte Darstellung und Analyse der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte (unter dem konkreten Einbezug der zeitgeschichtlichen Probleme) in Nuccio Ordine, *Von der Nützlichkeit des Unnützen. Ein Manifest. Warum Philosophie und Literatur lebenswichtig sind*, mit einem Essay von Abraham Flexner, aus dem Italienischen und Amerikanischen von Martina Kempter, München/Berlin 2014. (Zu Aristoteles und Platon, siehe S. 71–77.) Der an Ordines Werk angehängte und bereits in der Einleitung näher ausgeführte Essay Flexners (eigentlich „The Usefulness of Useless Knowledge“, in: *Harper's Magazine*, Oktober 1939, 544–552), welcher sich auf das 20. Jahrhundert bezieht, betont, dass die dort erhobene Forderung der Nutzlosigkeit des wissenschaftlichen Strebens sich auf die Motivation des Wissensdrangs beziehe und die „Motivation […] eine rein wissenschaftliche, keine utilitaristische“ (S. 226) sein dürfe. „In praktischer Hinsicht und oberflächlich betrachtet, ist das intellektuelle und geistige Leben eine unnütze Tätigkeit, der die Menschen nachgehen, weil sie daraus eine größere Befriedigung ziehen, als anderweitig für sie zu erlangen wäre.“ (S. 212) Flexner fragt, „ob unsere Auffassung davon, was nützlich sei, nicht vielleicht zu eng geworden ist, um dem Schweifen und den unberechenbaren Möglichkeiten des menschlichen Geistes gerecht zu werden“ (S. 213), weshalb er dafür plädiert, „das Wort ‚Nutzen‘ abzuschaffen“ (S. 228). Das „letztliche, unvorhergesehene und unvorhersagbare praktische Ergebnis“ (S. 228) darf nicht als Rechtfertigung theoretischer Arbeit missbraucht werden, da diese ihren Zweck in sich selbst hat. Die Komplexität wissenschaftlicher Verknüpfungen und kaum zu eruierende Abhängigkeiten haben zur Folge, dass wir kaum richtig begreifen können, welche Folgen unnütz scheinende Erkenntnisse haben können.

[108] Schon Thales sah sich – schaut man auf die zwei wohl berühmtesten Anekdoten um seine Person – aufgrund der vermeintlichen Nutzlosigkeit seiner θεωρία dem Spott der anderen Menschen ausgesetzt und genötigt, jenen Kritikern ein Exempel des möglichen praktischen Nutzens seiner θεωρία zu geben, wenn dieser ihm doch gleichzeitig nicht eigentlicher Grund derselben war: (1) Platon *Theaitetos* 174a–b: „ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ᾽ ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. ταὐτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι.“ – „Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, dass er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe, mit diesem nämlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen alle, welche in der Philosophie leben.“ (Übersetzung nach Schleiermacher); (2) Aristoteles *Politik* I 7 1259a 9–18: „ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργίων τῶν τ᾽ ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ᾽ οὐθενὸς ἐπιβάλλοντος· ἐπειδὴ δ᾽ ὁ καιρὸς ἧκε, πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι ὅτι ῥᾴδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ᾽ οὐ τοῦτ᾽ ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν.“ – „Als

und πρᾶξις, das Problem der Bestimmung der ἐνέργεια zur Verwirklichung des spezifisch-menschlichen ἔργον und die innere Bestimmung der εὐδαιμονία bereits eine längere Diskussion hinter sich haben, welche vor allem in der Auseinandersetzung zwischen Vertretern einer *inclusive-end*-Lösung und Vertretern einer *exclusive*- oder *dominant-end*-Lösung ausgetragen wird.[109]

Θεωρία und σχολή in ihrem Zusammenhang

Im X. Buch der *Nikomachischen Ethik* bestimmt Aristoteles die σχολή einmal als „die Bedingung für den Vollzug der θεωρία", die wiederum diejenige Tätigkeit (ἐνέργεια) bezeichnet, durch deren Vollzug der Mensch seine glückselige Vervollkommnung (εὐδαιμονία) zu erreichen vermag. Umgekehrt wird nach Aristoteles die σχολή erst dort im höchsten möglichen Sinne erfüllt, wo die θεωρία vollzogen wird.[110]

Θεωρία ist πρᾶξις im Sinne einer geistigen Betätigung, dergegenüber die äußerlichen Formen der πρᾶξις, die ἀρεταί der äußerlichen Handlungen, stets defizitär bleiben müssen. Es ist für Aristoteles tatsächlich gerade die in der σχολή geübte θεωρία, die den Menschen sodann über sich selbst und seine konkrete Bedingtheit erhebt. Die Tätigkeit des νοῦς ermöglicht es dem so Tätigen gleichsam über sich hinaus zu schauen.

> „Ist nun der Geist im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muss auch ein Leben nach dem Geistigen im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein."[111]

---

man ihn nämlich wegen seiner Armut verspottete, als ob die Philosophie zu nichts nütze sei, so soll er, der auf Grund seiner astronomischen Kenntnisse und Beobachtungen eine ergiebige Olivenernte voraussah, noch im Winter, mit dem wenigen Gelde, das ihm zu Gebote stand, als Handgeld, sämtliche Ölpressen in Milet und Chios für einen geringen Preis gepachtet haben, da niemand ihn überbot. Als aber der rechte Zeitpunkt gekommen war und plötzlich und gleichzeitig viele Pressen verlangt wurden, da habe er sie so teuer verpachtet, als es ihm beliebte, und so einen Haufen Geld verdient zum Beweise, dass es für die Philosophen ein Leichtes wäre, reich zu werden, dass das aber nicht das Ziel sei, dem ihre Bestrebungen gälten." (Übersetzung nach Eugen Rolfes).

[109] Zu dieser Diskussion, vgl. Friedemann Buddensiek, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' ‚Eudemischer Ethik'*, (Reihe: Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Bd. 125; = Dissertationsschrift, Universität Erlangen-Nürnberg, 1997/98), Göttingen 1999, bes. 17, 109; auch Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 187–189, 194–196. Die Terminologie wurde in der hier verwendeten Weise entscheidend von William F. R. Hardie: "The Final Good in Aristotle's Ethics", in: *Philosophy* 40 (1965), 277–295, hierzu 279, geprägt. Die Literatur der Diskussionsbeiträge dazu ist mittlerweile äußerst umfangreich.

[110] Vgl. Gimmel/Keiling et al., *Konzepte der Muße*, Kapitel 2.2 (Kontemplation und Muße). Ich greife hier auf einige dort von mir gewählte Formulierungen zurück.

[111] Aristoteles *EN* X 7 1177b 30 f.: „εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον." Der Begriff der Göttlichkeit kann hier nicht näher diskutiert werden. Ich verweise dazu aber auf Stephan Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum βίος θεωρητικός bei Aristoteles*, vorgelegt am 20. Januar 2012, (Reihe: Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Bd. 51; = Lizentiatsarbeit, Universität Tübingen, 2012), Heidelberg 2013, 136–147. Herzberg erarbeitet in seiner hellsichtigen Studie die wesentliche Verhältnisbestimmung der menschlichen und göttlichen Form von θεωρία.

Daher muss uns nach Aristoteles daran gelegen sein, diesem Höchsten in uns, das uns geradezu zu vergöttlichen mag, mit allem Eifer nachzugehen. Der Mensch kann hierin dem Göttlichen nicht nur nahe kommen, „sondern sogar zur Identität mit ihm […] gelangen“[112]. Gerade diese noëtische πρᾶξις des νοῦς, jenes wahre Selbst[113] in uns, fordert es, dass wir unser sonstiges Denken und Handeln dahinter zurückstellen, unser Leben an diesem orientieren und alles für die θεωρία als Tätigkeit des ‚Höchsten in uns‘[114] tun.[115] Die Göttlichkeit der Tätigkeit des νοῦς gründet darin, dass er in seiner Struktur der Verwirklichungsform oder Aktualisierung des Gottes entspricht.[116]

Auffällig an dieser Beschreibung ist gerade der Umstand, dass die Dauer (die Zeit oder der Zeitraum) auch ein entscheidendes Kriterium für die aristotelische Bewertung der θεωρία ist. Während die äußerlichen, ephemeren Strukturen der erscheinenden Welt und mithin auch alles Handeln in ihr stets werdend und also auch vergehend sind, sie mithin niemals wirklich *sind*, ist das oben beschriebene Verweilen in der Zeit, die Einkehr in den Denkraum, der sich erst mit diesem Verweilen im Eigentlichen, dem Denken des Denkens, öffnet, immerzu wenigstens potenziell – je nach Gelingen dieses Selbstbezugs und Selbstvollzugs – dem Vergehen enthoben. Es ist also gerade die Zeitlosigkeit dieses Denkens, welche sich strukturell in der in ihm beschriebenen Kreisbewegung der Selbstbezüglichkeit als Unendlichkeit abbildet. Das auf das wahrhaft Seiende ausgreifende Denken ist sodann der Zeit enthoben und führt das Denken an den Rand der Zeit, während wir als Menschen, da wir doch eben nicht nur νοῦς sind, zugleich in der Zeit und ihr verhaftet bleiben. Es entspricht einem anthropologischen Grundzug, dass der Mensch sich nicht nur immerzu nach einer Erkenntnis der „Wirklichkeit in ihren grundlegendsten Strukturen“[117] sehnt. Dieses aber erstrebt der Mensch allein um seiner selbst willen – nicht um eines außerhalb der Erkenntnis liegenden Nutzens wegen – und es bildet sich ferner ab im liebenden

---

112 Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 191. Jürgasch bezieht sich hier auf die Gedanken zur *teleological approximation* von Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, 72: “Central to Aristotle’s cosmology and biology is the teleological relationship of approximation or imitation. It is this relationship of imitation that Aristotle refers to in Metaphysics Λ when he makes the obscure remark that the heavenly spheres act for the sake of the Prime Mover as for an object of love. When we love something, in the sense relevant to the Metaphysics, I will argue, we strive to approximate it insofar as that is possible for us.” Dazu die Erklärung von Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 156: „Ein jedes, das gemäß seiner ‚Form‘ danach strebt, den Zustand seiner Verwirklichung (ἐνέργεια) zu erreichen und zu bewahren, sucht sich dadurch letztlich dem vollkommen verwirklichten, somit unveränderlichen und ewigen νοῦς anzugleichen. Den göttlichen νοῦς als höchste Zielursache zu begreifen, bedeutet folglich nichts anderes, als das durch diesen repräsentierte vollkommene (Verwirklicht-)Sein als das höchste Ziel allen Strebens zu betrachten.“

113 Vgl. Aristoteles *EN* X 7 1178a 2–8: „δόξειε δ’ ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ’ ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.“

114 Vgl. ebd. 1177b.

115 Vgl. Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 49.

116 Dies tatsächlich “at every point”, wie Joachim, *Aristotle. The Nicomachean ethics*, 291, anmerkt. Dort auch eine überblickartige Zusammenstellung der wesentlichen Aspekte der Gott-Konzeption.

117 Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, 51.

Streben (ἀγάπησις) nach αἴσθησις.[118] Dass wir an dieser Stelle nun einige Aspekte des aristotelischen Konzeptes der Liebe aufgreifen, ist vor dem Hintergrund der Bedeutung der Liebe in den später ausführlich zu analysierenden Konzepten von *otium* bzw. Gottesschau vor allem auch bei Augustinus sinnvoll.

Der Aspekt der αὐτάρκεια markiert nun auch die Zurückstellung zeitlicher Kategorien, da nunmehr nicht die Gegenwart als Mittel eines zukünftigen Zieles erst ihre Bedeutung erhält, sondern das Gegenwärtige sich selbst ganz genügt und also „bei sich" ist. Die Gegenwart wird zum dauernden Ereigniszeitraum, zum Erfahrungsraum des Geliebten und hat ihres eigenen Dauerns wegen Bedeutung. Somit ist die Zeit in dieser Hinwendung auf das Denken nicht länger jene Kategorie, der eminente Macht über die geübte πρᾶξις zukommt, vielmehr tritt sie in ihrer Bedeutung zurück und gibt dem Liebenden den Raum zur Erfahrung des Geliebten. Liebe, die nach Aristoteles als ruhender Grund, als „*generelle Bestimmung* der *Polis*"[119] begriffen wird, ist außerdem als solche *per se* eine ganz und gar präsentische Relation, anders: Liebe *ist*.[120] In der Liebe finden wir eine – wenn auch unter den Bedingungen der menschlichen Existenz zumeist unvollkommene – Form der Einheit mit dem Geliebten.[121] Diese aber ist nur in der uneigennützigen Form der Liebe zum Guten bzw. zwischen Guten gegeben, da sich auch hier die Liebe autark in sich selbst verwirklicht und nicht auf ein außerhalb ihrer selbst liegendes Gut hin ausgreift, weshalb sie „als Tugend oder als Begleiterscheinung der Tugend"[122] sich vor allem durch εὔνοια auszeichnet, was keineswegs nur im Sinne von Wohlwollen (*benevolentia*),[123] sondern wörtlich als „gutes Denken"

---

[118] Vgl. den berühmten Anfang der aristotelischen *Metaphysik* I 1 980a 21–24: „Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ᾽ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι᾽ αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων." – „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne den Nutzen werden sie an sich geliebt und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen."

[119] Hellmut Flashar, „Aristoteles", in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, hg. v. Hellmut Flashar, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe, Basel/Stuttgart 1983, 175–457, 351.

[120] Zur Philosophie der Liebe bei Aristoteles, der gemeinsam mit Platon nach dem Urteil von Angelika Krebs die Leitfigur der „bis anhin nicht mehr erreichte[n] Blütezeit der Philosophie der Liebe" (S. 1465) ist, siehe Angelika Krebs, „Liebe", in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 2011, 1464–1479, zu Aristoteles bes. 1466–1468. Ausführlich auch von Siemens, *Aristoteles über Freundschaft*. Auch Helmut Kuhn, „Liebe", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Basel 1980, 290–328, bes. 291–296.

[121] Denken wir an den von Aristophanes vorgetragenen Kugelmenschenmythos (Platon *Symposion* 189C–193D) sowie die als „Mythos im Mythos" wiedergegebene Diotima-Erzählung (201D–212A). Wohl war die „aristotelische Philia […] weniger als Platons Eros geeignet, den Reichtum dessen, was wir Liebe nennen, zu einer gegliederten Einheit zusammenzufassen" (Kuhn, „Liebe", 295). Dass die Liebe seit der frühesten Zeit aufs Innerste mit einer Form der Einheit verbunden gedacht wird, zeigt sich etwa in einer Pythagoras-Zuschreibung, welche uns in Diogenes Laertios 8,10,5–7, berichtet wird. Dort heißt es: „εἶπέ τε πρῶτος […] κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα." – „Er [Pythagoras] war der erste, […] der verkündete, dass unter Freunden alles gemeinsam und dass φιλία Gleichheit sei."

[122] Kuhn, „Liebe", 294.

[123] So übersetzt Cicero den Begriff. Cicero *De amicita* (*Laelius*) V 19 f.; VII 23; VIII 26; XIV 50. Vgl. Gloria Vivenza, "Classical Roots of Benevolence in economic Thought", in: *Ancient economic Thought*, ed. by B. B. Price, Bd. 1, London 1997, (Reihe: Routledge Studies in the History of Economics; Bd. 13), 191–210, bes. 209, Anm. 36.

verstanden werden darf. Dass die üblichen Übersetzungen hier zu kurz greifen, sieht auch von Siemens.[124] Die oft unverstandene Vorrangstellung der Selbstliebe im Werk des Aristoteles gründet gleichfalls auf der aristotelischen Ordnung des ἔργον und der ἐνέργεια; sie hier kurz anzuführen, bietet sich aufgrund der strukturellen Ähnlichkeiten zu den gewonnenen Erkenntnissen zur σχολή und θεωρία an:

„Auch wenn der Werkmeister sein Werk liebt, liebt er im Grunde sich, d. h. seine eigene, im Werk zutage tretende Tätigkeit (ἐνέργεια); […] Lieben heißt: dem Geliebten Gutes zuteilen. Das Gute, das die meisten sich selbst zuteilen, besteht in Besitztümern, Ehren und körperlicher Lust, und diese Selbstliebe ist verwerflich. Der wahre Selbstliebende aber teilt sich selbst das Schönste und das im höchsten Sinn Gute zu (ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστ᾽ ἀγαθά; EN 1168b 29 f.); auf diese Weise lebt er dem Besten in ihm selbst zu Gefallen. […] Noch wenn der Freund zugunsten seines Freundes auf eine edle Tat verzichtet, handelt er nach dem Gebot der Selbstliebe: Mit seinem großmütigen Verzicht teilt er sich das Bessere zu. Die Selbstliebe ist, innerhalb des Bereiches menschlicher Praxis, das Erste Bewegende: die einzige Ausnahme von der Regel der aristotelischen Physik, wonach nur Bewegtes Ursache von Bewegung sein kann. Der Gegenstand des Begehrens oder der Liebe bewegt, obwohl er selbst ruht: er schlägt eine Brücke, die den unbewegten Ersten Beweger mit dem bewegten All verbindet: er bewegt dadurch, dass er ein auf sich gerichtetes Verlangen erweckt.“[125]

Der von Aristoteles verwendete Begriff φιλία lässt sich im Übrigen schwerlich im Deutschen abbilden, da ihm eine Vielzahl an Konnotationen und Relationen eignet. Von einer Übersetzung mit dem stark verengenden Begriff „Freundschaft“ sollte daher Abstand genommen werden.[126] Zuletzt können wir in diesen wenigen exemplarischen Ausführungen zur „Liebe“ bei Aristoteles erkennen, wie sehr die Selbstbezüglichkeit, das Kriterium der Selbstgenügsamkeit, die darin erstrebte Form der Identität als Einheit mit sich selbst und die erreichte höchste mögliche Verwirklichung jene strukturelle Entsprechung von σχολή und θεωρία spiegeln. Und auch die Relativierung oder gar Aufhebung des Zeithorizontes in der oben dargelegten Beschreibung entspricht wesentlichen Zügen der aristotelischen Beschreibung von σχολή und θεωρία.[127]

In nuce lassen sich nun die Betrachtungen zur σχολή sowie die den Menschen behandelnde θεωρία-Konzeption des Aristoteles auf folgende Aspekte hin zusammenfassen, zu deren Darstellung ich mich teilweise auf Herzberg[128] beziehe:

---

[124] Vgl. von Siemens, *Aristoteles über Freundschaft*, 23.

[125] Kuhn, „Liebe“, 295. Wieder zeigt sich die Bedeutung des αὐτάρκεια-Kriteriums, welches anzeigt, dass es über diesem Moment – hier der Liebe – kein größeres Ziel gibt, sondern diese Liebe ihren Zweck in sich selbst findet. Sie steht also als eigentliche Form der Liebe an der Spitze der Verwirklichungsformen des Liebens. Es ist aber nachdrücklich auf diese scharfen Kriterien der rechten Formen der Selbstliebe, die sodann jegliche egoistische und defizitäre Formen ausschließen, hinzuweisen.

[126] Siehe etwa der Titel der Studie von Siemens, *Aristoteles über Freundschaft*; zur Breite des Begriffs siehe bspw. Krebs, „Liebe“, 1477, Anm. 9.

[127] Man denke an die „Vergöttlichung“ des Menschen in der durch die σχολή ermöglichten θεωρία und an das „ἀθανατίζειν“ in Aristoteles *EN* X 7.

[128] Vgl. Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, 47–49. Ich fasse die Gliederung allerdings in bloß drei Punkte zusammen, da mir Aspekt 2 und 3 lediglich eine leichte Verschiebung der Perspektive zu sein scheinen.

(1) Das Denken in der θεωρία ist nicht länger „suchend“ im Sinne einer κίνησις auf das offene, noch nicht Erworbene hin, sondern handelt mit den „erworbenen und jetzt reflektierten Gehalten“[129], „mit denen der Denkende schon kognitiv identisch geworden ist“[130].

(2) Im Denken der θεωρία ist der Bezug auf das Wissen (ἐπιστήμη) i. S. v. „allgemeine[n] und notwendige[n] *Wahrheiten* über die Wirklichkeit“[131] wesentlich. Der Betrachtende gilt sodann als “spectator of what *is*”[132] im wahrsten, ontologischen Sinne des Wortes. Entsprechend dieser Erkenntnis der Wahrheit, die *eine* wahre Wirklichkeit beschreibt, ist die Kenntnis des Betrachtenden gleichgut als holistisch[133] zu beschreiben. Was aber wahrhaft und wirklich ist, ist für Aristoteles gerade – die ἀρχή; diese aber ist nach *Politik* VIII 3 (1337b) eben auch die σχολή.

(3) „Das Betrachten ist eine Tätigkeit (ἐνέργεια) im engen, technischen Sinn von *Metaphysik* IX 6 1048b 18–36. [… D]as Denken (νοεῖν) im Sinne des Betrachtens [ist] eine vollendete Tätigkeit oder vollendete Handlung: Diese hat ihr Ziel in sich selbst; in jedem Moment der Verwirklichung ist ihr Ziel erreicht. Eine solche Art von Tätigkeit ist im Unterschied zur κίνησις beliebig fortsetzbar. Mit dem erfolgreichen Wissenserwerb ist zwar die Bewegung des suchenden Denkens zur Ruhe gekommen, daraus folgt aber nicht, dass es sich bei der Betrachtung um einen Zustand handelt. Vielmehr wird mit der Betrachtung eine andere Art des kognitiven Tätigseins, eine ἐνέργεια im engen Sinn, freigesetzt, die ihr Ziel immer schon erreicht hat und die beliebig kontinuierbar ist. (Insofern gleicht diese Art des Denkens der Kreisbewegung.)“[134]

Mit der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) und den anderen genannten Kriterien deutet sich also an, was sodann von Aristoteles noch einmal explizit festgehalten wird: Dass nämlich „die Glückseligkeit in der σχολή“[135] liegt.

Diese aristotelische Einsicht vor Augen habend dürfte die gegenwartsbezogene Diagnose, nach welcher festzuhalten ist, dass es Muße im strengen aristotelischen Sinne in der Moderne nicht mehr gibt,[136] mehr als beunruhigen.

Es sollte zuletzt auch klar geworden sein, dass es für die vorliegende Arbeit nicht ausreichen kann, nach einer bloßen Übersetzung des Terminus σχολή (bzw. später *otium*) zu fragen, sondern dass vielmehr eine stets kontextualisierende Erschließung

---

[129] Ebd., 47.

[130] Ebd., mit Verweis auf *De anima* III 4 429b 5–9, wo Aristoteles die unkörperliche Erkenntnis der Vernunft, deren Selbsterkenntnis, erörtert. Wenn Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, Darmstadt 1955 (photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870), 329, allerdings die θεωρία mit „ipsam contemplandi atque investigandi actionem significat“ bestimmt, steht dies nicht in einem Widerspruch zur oben gegebenen Bestimmung derselben als „nicht länger suchend“, da jenes Suchen selbst schon ein Vollzug der Tätigkeit des Geistes darstellt, ein Richten des Denkens auf sich selbst. Damit aber hat der so Suchende das Gesuchte bereits „erworben“. So gesehen ist dieses Suchen kein Suchen im Sinne eines Ermangelns.

[131] Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, 48.

[132] Joachim, *Aristotle. The Nicomachean ethics*, 2, auch in Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, 48.

[133] Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, 48.

[134] Ebd., 49.

[135] Aristoteles *EN* X 7 1177b 4: „δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι·“

[136] Vgl. Gimmel/Keiling et al., *Konzepte der Muße*, 18.

des bezeichneten Gegenstandes sowie eine Verortung im Gesamtgefüge des philosophischen (bzw. theologischen) Gedankengebäudes notwendig ist – ähnliches gilt sodann auch für die θεωρία[137].

Nun wurden mit dem dargelegten Gedankensystem des Aristoteles die entscheidenden Fragen aufgebracht: Die Verortung der σχολή im sozial-zwischenmenschlichen wie *auch* innermenschlichen Bereich, die Hinordnung des Menschen auf den Vollzug der θεωρία als höchster Form der Verwirklichung und also als πρᾶξις sowie die daraus resultierende Gewichtung des βίος θεωρητικός, der sodann auch die σχολή als Bedingung der Möglichkeit der εὐδαιμονία unterstreicht. Es gilt daher zunächst festzuhalten, dass die σχολή nicht einfach nur einen gleichsam arbiträren Zustand des Menschen oder der Gesellschaft beschreibt. Vielmehr geht es in ihr um das *Ganze* des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft insgesamt. Im Sinne des aristotelischen ἔργον-Arguments, wonach die Frage nach der vollendeten, sich selbst genügenden εὐδαιμονία[138] ihre Antwort aus dem spezifischen ἔργον des Menschen, d. i. eine dauerhafte, der besten, vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit der Seele,[139] erhält, lässt sich einsehen, dass es hier um eine „das ganze […] Leben [gestaltende] Sinntotalität“[140] des Menschen geht. Die σχολή erweist sich als Kriterium des gelingenden, erstrebenswertesten Lebens und die Frage nach diesem Leben hat in jeder Hinsicht Vorrang.[141] Nach Varga bleibt die σχολή allerdings aufgrund der vom

---

[137] Zum Problem der Übersetzung dieses Begriffes, siehe William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 6: *Aristotle. An Encounter*, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1981, 260, Anm. 7, sowie 396–398.

[138] Vgl. Aristoteles *EN* I 5 1097b 20 f.: „τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.“

[139] Vgl. ebd., I 6 1098a 16–20: „τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ’ ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ’ ὀλίγος χρόνος.“

[140] Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, 387. Vigo arbeitet zutreffend heraus, dass das glückliche Leben nach Aristoteles zwei Einheitsvektoren erfordert, nämlich die vertikale Sinneinheit einerseits und die horizontale Einheit in der Zeit andererseits: „Als Lebensform impliziert die Glückseligkeit, dass die Sinneinheit durch die zeitliche Sukzession hindurch realisiert wird und bewahrt bleibt. Die vertikale Einheit muss sich in der horizontalen Einheit verwirklichen. Die Sinneinheit des praktischen Lebens muss irgendwie in jedem Augenblick der zeitlichen Sukzession, in der das Leben sich als Prozess abspielt, präsent sein. Auf der anderen Seite ist es gerade die vertikale Sinneinheit als eine ideale Zielvorstellung, die ermöglicht, die zeitliche Sukzession mit Blick auf einen Gesamtentwurf des Lebens einheitlich zu gestalten und ihr auf diese Weise einen Sinn zu verleihen. Das Eigentümlichste und Merkwürdigste bei der Verknüpfung von beiden Einheitsformen besteht möglicherweise darin, dass die vertikale Sinneinheit als eine ideale Zielvorstellung niemals vollständig realisiert und errungen ist, sondern immer wieder zu realisieren und zu erringen bleibt: sie ist etwas bestenfalls nur zum Teil Erobertes, aber niemals vollständig Erreichtes, sie ist irgendwie immer schon präsent, bleibt aber zugleich stets zukünftig. Dazu kommt gerade bei der aristotelischen Auffassung der Glückseligkeit als Tätigkeit der vernünftigen Seele gemäß der eigenen Tugend noch die Schwierigkeit, dass eine horizontale Einheit in der Zeit im strengen Sinne von ständiger Permanenz bei ein und derselben Tätigkeit unter den konkreten Bedingungen der menschlichen Existenz faktisch unrealisierbar ist.“ (S. 387 f.) Aus der Perspektive der vorliegenden Untersuchung ließe sich hinzufügen, dass die horizontale Einheit in der Zeit als Plattform der Verwirklichung des menschlichen ἔργον (der besten, vernünftigen Tätigkeit der Seele) in ihrer Bedeutung zurücktritt und dieser Verwirklichung somit ihren möglichen Raum eröffnet.

[141] Vgl. Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 183.

Einzelnen konkret selbstverantworteten Lebensführung nur formal bestimmt und inhaltlich offen: „In der Zeit der Muße selbst hingegen, die die Möglichkeit und den äußeren Rahmen einer jeweils individuell zu bestimmenden sinnerfüllten Lebensgestaltung bietet, kann der Einzelne das *eu zên*, das nach Aristoteles eine gute und gelingende Lebensführung bedeutet, verwirklichen, mit dem Ziel der *eudaimonia* vor Augen. Hilfestellung und Orientierung dafür bietet die Philosophie im umfassenden Sinne."[142] Die Bedeutung der Philosophie und – allgemeiner – der θεωρία für die Erfüllung der σχολή und das Erreichen der höchsten, erstrebenswertesten Lebensform, wird von Varga, wohl vor allem aufgrund der Orientierung an *Politik* VII und VIII, leider nur ganz ungenügend gewürdigt.[143] Dies und auch die von Varga gezogene Schlussfolgerung, der zufolge nach Aristoteles „das gute und gelingende Leben des Menschen […] nicht im *bios praktikos kai politikos* oder im *bios theôrêtikos*" allein bestehe, „sondern in der Verbindung beider Lebensformen miteinander"[144] das erstrebenswerteste Leben zu finden sei,[145] ist schwerlich mit dem hier exzerpierten θεωρία-Begriff, welcher allein sich durch αὐτάρκεια als höchstem Ziel durch den Gebrauch der Vernunft als des Göttlichsten in uns und durch wahre ἀρετή auszeichnet, zu vereinbaren. Dass Aristoteles in der *Politik*, welche Varga ja zum ausschließlichen Mittelpunkt seiner Interpretation der aristotelischen σχολή-Konzeption macht, auch praktische Lebensvollzüge und politische Tätigkeiten in die Konzeption einbezieht, gründet in der aristotelischen Einsicht in die menschlichen Notwendigkeiten und Lebenswirklichkeiten, weniger aber in der strengen Bestimmung des besten Tätigseins des Menschen, der göttlichen θεωρία des νοῦς, welche dem Menschen in ihrer reinen Form nur bisweilen und sodann nur „einen Augenblick dauernd" gelingen kann. Dies im Blick habend sowie um die politische Konzeption, die in der Polis notwendige Partizipation der Bürger und die dafür nötigen praktischen Voraussetzungen bemüht, formuliert Aristoteles in der *Politik* eine σχολή-Konzeption, die nicht eben nur auf die Reinform der höchsten menschlichen ἐνέργεια abhebt. Nichtsdestotrotz bleibt die höchste θεωρία allein die beste Betätigung in der höchsten Form der σχολή.

So lässt sich endlich sagen – und damit kommen wir auf die anfangs angesprochene Verhältnisbestimmung von θεωρία und πρᾶξις zurück –, „dass es sich bei dem Begriff der Kontemplation (θεωρία), wie er von Aristoteles verwendet wird, um einen solchen handelt, der verschiedenartige kognitive Vollzüge bezeichnet, die in einer Hierarchie

142 Ebd., 184.

143 Vgl. die lediglich funktional begriffene Beschränkung der Philosophie in Zeiten der σχολή in Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 151–157.

144 Ebd., 183. Ähnlich auch Werner Beierwaltes, *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, vorgelegt am 24. Januar 1981, (Reihe: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 1981,6), Heidelberg 1981, 16.

145 Ähnlich auch Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, bspw. 483: „Wenn unsere Deutung der aristotelischen Position in NE X 6–9 richtig ist, dann schließt eine solche Forderung im Fall des theoretischen Lebensideals nicht aus, dass man sich auf verschiedene Weise auch in den Tätigkeiten des praktischen und politischen Lebens engagiert." Vigo schlussfolgert also vorsichtiger als Varga und hält ein praktisch-politisches Tun als Ergänzung des theoretischen Lebens auch im lebenswertesten Leben für jedenfalls möglich und nach Maßgabe der Notwendigkeiten für erforderlich – wobei aber deutlich ist, dass das Kriterium der materialen und sozialen Notwendigkeit die also lebensnotwendige πρᾶξις aus dem Kreis der höchsten, autarken ἐνέργεια in der σχολή ausschließt.

stehen. Das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein, wird in einer vollkommenen Weise [ausschließlich] von Gott verwirklicht. Als ein ununterbrochenes Denken seines eigenen Denkens vollzieht er eine Tätigkeit, die in einer unüberbietbaren Weise ewig, lustvoll, autark und intrinsisch ist. Er ist in einem absoluten Sinn bei sich selbst, sein Denken kennt keinen Bezug auf ‚fremdes Seiendes'. Der Mensch dagegen realisiert das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein, bloß in einer eingeschränkten Weise, insofern er für sein Sich-selbst-Denken grundsätzlich auf ‚fremdes Seiendes' angewiesen ist."[146] Und doch ist es eben die Vernunft, die, so der Mensch mit ihr tätig ist, ihn in der ihm höchsten möglichen Weise zu Gott bringt.

„Wer aber denkend tätig ist und die Vernunft in sich pflegt, mag sich nicht nur an der allerbesten Verfassung erfreuen, sondern auch von der Gottheit am meisten geliebt werden."[147]

Die grundlegende Einsicht, wonach θεωρία selbst πρᾶξις sei, genauerhin ihre höchste Form, fehlt bei einer Vielzahl von Interpreten vollständig – so auch bei Varga. Der Autor scheint hier vielmehr einem strukturellen Fehlverständnis aufzusitzen, welches in einer Übertragung der μεσότης-Lehre besteht, weshalb ihm, so steht zu vermuten, auch hier das rechte Maß zwischen zwei sich ergänzenden Größen als am erstrebenswertesten erscheint. Er übersieht dabei, dass hier nicht ein Denken vorliegt, dass zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig vermitteln möchte. Stattdessen handelt es sich an dieser Stelle um eine gradatim-hierarchische Struktur, in der die höchste Form der Verwirklichung alle anderen defizitären Formen notwendig ausschließt.[148] So lässt sich sagen: Vargas Schlussfolgerung, die der ausschließlichen Interpretation von *Politik* VII und VIII folgt, konkurriert zweifellos mit jenem hier nachgezeichneten aristotelischen Gedankengang, der ebenso die *Nikomachische Ethik* einbezieht. Wie sollte auch (wie Varga meint) der „*bios praktikos kai politikos*" an die Seite des „*bios theôrêtikos*" treten können, wenn doch Aristoteles im siebten Kapitel des zehnten Buches der *Nikomachischen Ethik* darlegt, dass die „Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit" sei, die als solche explizit „theoretischer oder betrachtender Art" sei, und dass zuletzt eben jene Glückseligkeit „in der Muße zu bestehen"[149] scheint. Unmissverständlich lässt sich lesen, „dass die vollkommene Glückseligkeit eine Denktätigkeit"[150] bzw. „θεωρία"[151] ist. Das aristotelische Konzept der σχολή in der

---

[146] Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, 154.

[147] Aristoteles *EN* X 9 1179a 22–24: „ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν." – Vergleiche dazu auch die Übersetzung von Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, (Reihe: Orbis academicus. Sonderband; Bd. 5), Freiburg/München 1980, 146: „Wer im Sinne der Vernunft tätig ist und ihr dient, der dürfte wohl aufs beste angelegt sein und Gott am liebsten haben." Dass die Richtung der einmal aktivisch, einmal passivischen Liebesrelation in den beiden Übersetzungen so seltsam konträr ist, gründet im superlativischen θεοφιλέστατος. Beide Übersetzungen begegnen sich jedoch in der hier erreichten Form der Einheit, wie wir sie für die φιλία bereits erörtert haben, sie fallen zuletzt also in eins und sind so keineswegs entgegengesetzt.

[148] Damit stellt sich das vorliegende Konzeptionsverständnis in die Reihe der *exclusive-end-* bzw. *dominant-end*-Interpretationen.

[149] Aristoteles *EN* X 7 1177a 12–1177b 4.

[150] Ebd., X 8 1178b 7 f.: „ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τις ἐστὶν ἐνέργεια".

[151] Ebd., X 8 1178b 32: „ὥστ᾽ εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις."

Politik wurde demnach in der *Nikomachischen Ethik* wesentlich adaptiert[152] – eine dies vernachlässigende Untersuchung zu Aristoteles' σχολή-Begriff kann dann aber keinen Anspruch auf Darstellung einer für den gesamten Aristoteles geltenden Lehre erheben, mag sie auch in ihrer Analyse der *Politik*-Konzeption allein zutreffen.

Über jeden Zweifel erhaben formuliert Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* jene Einsicht, der zufolge es gerade ausgeschlossen ist, dass das politische Leben[153] und andere (defizitäre, äußere) Praxisformen als jene der höchsten θεωρία das beste und vollkommenste, erstrebenswerteste Leben ausmachen[154] – und damit die höchste und eigentliche Verwirklichung der σχολή darstellen.

„Wenn […] unter allen tugendhaften Handlungen diejenigen, die sich um Staat und Krieg drehen, an Schönheit und Größe obenan stehen, und sie gleichwohl mit der Muße unvereinbar und auf ein außer ihnen liegendes Ziel gerichtet sind und also nicht ihrer selbst wegen begehrt werden, und wenn dagegen die Tätigkeit der Vernunft, die denkende, ebensowohl an Ernst und Würde hervorragt, als sie keinen anderen Zweck hat, als sich selbst, auch eine eigentümliche Lust und Seligkeit in sich schließt, die die Tätigkeit steigert, so sieht man klar, dass in dieser Tätigkeit, soweit es menschenmöglich ist, sich die Genügsamkeit, die Muße, die Freiheit von Ermüdung und alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, finden muss. *Und somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn sie denn außerdem noch die volle Länge eines Lebens dauert, da nichts, was zur Glückseligkeit gehört, unvollkommen sein darf.* Aber das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, ist höher, als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas *Göttliches* in sich hat. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäßen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muss auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein. Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben. Denn wenn es auch klein ist an Umfang, so ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen: dieses Göttliche in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. Mithin wäre es ungereimt, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen. Und was wir oben gesagt haben, passt auch hierher. Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschied von anderen, ist auch für dasselbe das Beste und Genussreichste. Also ist dies für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glückseligste."[155]

---

[152] Vgl. Flashar, „Aristoteles", in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 352 f.

[153] Die Freiheit von lebenserhaltender und politischer Betätigung auch in Karin Schlapbach, „Muße", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 25, Stuttgart 2013, 357–369, bes. 357.

[154] Vgl. Mikkola, „‚Schole' bei Aristoteles", 83. Dort auch ein Hinweis auf die zeitliche Entfernung der relevanten Bücher der *Politik* sowie der *Nikomachischen Ethik* zueinander, die es ihrerseits aber notwendig machen würde, möchte man heute einen auf der Höhe der aristotelischen Gedankenentwicklung befindlichen Begriff der σχολή herausarbeiten, beide Werke sowie die inhärente Entwicklung zu berücksichtigen.

[155] Aristoteles *EN* X 7 1177b 16–1178a 8: „εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ

Ausgehend von diesen grundlegenden Bestimmungen der σχολή bei Aristoteles wird nun im Folgenden die neuplatonische Tradition in der Spätantike in den Blick genommen. Diese, vor allem aber die christliche Tradition, welche im Anschluss zu untersuchen sein wird, ist nun nicht allein durch die aristotelische Grundlage geprägt, sondern nimmt außerdem verschiedentliche Entwicklungen der ihr vorausliegenden (und auf Aristoteles folgenden) Jahrhunderte auf. Vor allem die römischen Vorstellungen von *otium* haben einen wesentlichen Einfluss auf die folgenden Konzeptionen. In Hinsicht auf die Muße im Sinne des lateinischen *otium* ist es dabei vor allem Cicero, der bedeutende Merkmale des römischen *otium*-Konzeptes in einer wirkmächtigen Deutlichkeit ausformuliert. Mehr als bei anderen lateinischen Autoren finden sich bei ihm Wendungen, die später – vor allem bei Ambrosius und Augustinus – wieder aufgegriffen und adaptiert werden. So können wir bei ihm die berühmte Formulierung „otium cum dignitate“[156] lesen, welche eine zwar zurückgezogene „Muße“ bezeichnet, die erst durch die Form der konkreten Ausfüllung im Sinne der Beschäftigung mit der Philosophie ihren Wert erhält. In diesem Sinne hat auch Seneca im Anschluss an Cicero das römische Ideal des *otium* nachhaltig geprägt. Bei ihm finden wir die Schrift *De otio* und auch die ebenso gerichtete Vorstellung eines *otium*, welches eine spezifische Erfüllung fordert: „otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura“[157]. Diese Vorstellungen formulieren darüber hinaus den Anspruch, dass zunächst die dem Bürger obliegenden Pflichten des Staates zu erfüllen sind und erst dann ein würdiger Rückzug denkbar ist. Dieser Rückzug wird meist als ein Verlassen der vom geschäftigen Treiben erfüllten Stadt und ein Aufsuchen ländlicher Ruhe beschrieben, wo aber dennoch das Nachdenken und die innere Geschäftigkeit ihren rechten Platz haben. Dadurch ergibt sich zumindest gelegentlich ein stark idealisiertes und dabei verkürztes Kontrastbild von Stadt und Land, *negotium* und *otium*, das sich aber nicht halten kann und das daher auch immer wieder gebrochen wird. Das zeigt sich etwa in einem berühmten Zitat aus Ciceros *De officiis*, welches in der Tradition wiederholt Anlass zur Interpretation geben sollte. Cicero berichtet dort – sich auf Cato berufend – von Scipio Africanus, dass dieser gesagt habe, dass er

---

αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ᾽ ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ᾽ ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ᾽ ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.“ Die Bedeutung der Stelle wird von Aristoteles u. a. durch die Verwendung des sonst von ihm nicht gebrauchten Wortes ἀθανατίζειν betont. Vgl. Schaaf, „Schole als Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles“, 231 f.

[156] Cicero *De Oratore* I,1.

[157] Seneca *Epistulae morales* 82, 3.

„numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset“[158]. Cicero bemerkt dazu, dass dieser Ausspruch Zeichen der Weisheit des Scipio sei und ein Beleg für dessen Nachdenken über und die Erfüllung der *negotia* selbst im *otium*, dass also die Pflicht und die Geschäfte damit ausdrücklich an erster Stelle stehen und das *otium* ihnen nachgeordnet ist und zu ihrer Erfüllung dient.[159] Ausdrücklich zu erwähnen ist außerdem, dass die lateinischen Autoren auch Formen der *erzwungenen Muße* kennen. Dieses *otium* ist also nicht selbst und mithin freiwillig gewählt, sondern eine Folge der äußeren Verhältnisse und Machtkonstellationen. Diese Formen lassen die Autoren mit ihrem Schicksal hadern und sie zeigen, dass der *otium*-Begriff auch hier bereits der näheren Charakterisierung bedarf, da er – ebenso wie zuvor die σχολή – in seiner Extension breit sein kann und zugleich kaum einen spezifischen Gehalt aufweist. Da nun andere innerhalb des Sonderforschungsbereiches entstandene Arbeiten sich ausführlich mit diesen vorchristlichen lateinischen *otium*-Vorstellungen beschäftigt haben, ist es an dieser Stelle nicht nötig – und in Hinsicht auf die Anlage dieser Arbeit auch gar nicht möglich –, diese selbst hier breiter darzustellen. Die wenigen Andeutungen müssen an dieser Stelle genügen und der interessierte Leser sei stattdessen ausdrücklich auf die bereits weiter oben genannte Arbeit von Franziska C. Eickhoff verwiesen. Wesentliche Aspekte der römischen *otium*-Konzeption kommen außerdem, wo nötig, in der Darstellung der folgenden Autoren (noch einmal) zur Sprache.

[158] Cicero *De officiis* 3,1: Demnach sei „er niemals weniger müßig gewesen, als wenn er in Muße war, und niemals weniger allein, als wenn er allein war“.

[159] Vgl. dazu Heintzman, *Leisure and Spirituality*, 65.

II. Neuplatonisch-pagane Konzeptionen

A. Plotin

Vorbemerkungen

Der erste pagane Denker in der philosophischen Tradition der Spätantike, welchem wir uns nun zuwenden, ist Plotin. Er gilt als derjenige, der das neuplatonische[1] Denken, welches er – nach Darstellung des Porphyrios – erst im Alter von etwa 28 Jahren in Alexandrien bei dem dunkel bleibenden Ammonios Sakkas kennenlernte,[2] entscheidend prägte und – wie wohl kaum ein anderer – auch in eigener Person verkörperte, insofern man denn annehmen kann, dass das Narrativ der porphyrianischen *Vita Plotini* einen grundlegenden Anhalt in der Wirklichkeit habe. Diese Frage allerdings und die damit verbundene Interpretation der spätantiken Philosophenbiografie soll an anderer Stelle betrachtet werden.

Wenn wir nun nach der Bedeutung der σχολή und der θεωρία im Begriffsgefüge des neuplatonischen Denksystems fragen, ist die Analyse mit dem uns von Plotin her überkommenen Werk zu beginnen. Dieses Werk allerdings liegt uns einzig in den sogenannten *Enneaden*[3] vor, welche von seinem Schüler Porphyrios geordnet und

---

[1] Der Terminus „Neuplatonismus" selbst ist hier allerdings ein Anachronismus, da er erst in Folge einer längeren und kontroversen Auseinandersetzung und Einordnung in der Neuzeit geprägt und die damit bezeichnete Denktradition in ihrer Eigenständigkeit gewertet wurde. Plotin selbst und mit ihm die Anhänger jener Tradition verstanden sich schlicht als Philosophen in der Tradition der Ausdeutung von Platon und Aristoteles. Sie sahen aber zugleich auch andere philosophische Ausprägungen als im Wesentlichen vereinbar mit dieser Tradition. Übrigens haben sie zwar einen gewissen Anspruch auf Originalität – wie wir später am Beispiel der porphyrianischen Beschreibung sehen können –, grenzen sich aber insgesamt selbst nicht vom Platonismus ab. Dies zeigt sich sodann auch noch in Augustinus' Rede von den ‚Büchern einiger Platoniker', welche sich erkennbar auf neuplatonisches Schrifttum bezieht. Zu Augustinus, siehe unten S. 233. Zum Begriff und zur Entwicklung des Terminus des Neuplatonismus insgesamt, vgl. Helmut Meinhardt, „Neuplatonismus", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 754–756.

[2] Vgl. Porphyrios *Vita Plotini* 3,20 f. Es heißt dort, dass Plotin 11 Jahre „zum gemeinsamen Studium" (συνεσχόλασε) bei Ammonios geblieben sei. Vgl. dazu auch Paul Kalligas, *The 'Enneads' of Plotinus. A Commentary*, transl. by Elizabeth Key Fowden/Nicolas Pilavachi, Vol. 1, Princeton/Oxford 2014, 31. Dieses Werk bietet insgesamt einen umfassenden Überblick über den Kenntnisstand, die Datierung, die Quellen und sodann einen hilfreichen Kommentar. Allerdings ist bislang lediglich der erste Band erschienen, der die *Enneaden* I bis III beinhaltet.

[3] Die Bezeichnung *Enneaden* bedeutet „Neuner"; dieser Übertitel erklärt sich aus der Zusammenstellung der Schriften durch Porphyrios, da er das zunächst nicht einheitlich entworfene schriftliche Werk Plotins in sechs Gruppen mit jeweils neun Abhandlungen zusammenstellte und somit mit den Texten sechs Neunergruppen bildete. Diese grundlegende Aufteilung geht also, wie sich schon in der *Vita Plotini* erkennen lässt, auf Porphyrios zurück und nicht – wie Karl Albert, *Platonismus. Weg und Wesen abendländischen Philosophierens*, Darmstadt 2008, 55 missverständlich anmerkt – erst auf Marsilio Ficino. Die Aufteilung und Anordnung wurde seitens Porphyrios bewusst hergestellt und er erlaubte sich dabei auch größere Eingriffe in die Texte – etwa indem er besonders lange Abhandlungen teilte. Die Zitation aus den *Enneaden* (z. B. IV 4,43,16 f.) erfolgt nach der in der Forschung etablierten

ediert wurden. Dieser stellte ihnen noch eine „Biografie" seines Lehrers, die – im Griechischen überschrieben mit Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ – üblicherweise latinisiert als *Vita Plotini* bezeichnet wird, voran.

Bevor wir uns nun also der detaillierten Betrachtung der Begriffe θεωρία und σχολή im Werk des Plotin zuwenden, ist noch eine ganz fundamentale Beobachtung erwähnenswert: Die beiden Begriffe – σχολή und θεωρία – scheinen hinsichtlich ihrer Verwendung in den *Enneaden* zunächst nicht auf einer gleichen Ebene zu stehen. Während auf dem Stamm „θεωρ-" aufbauende Termini zumeist auch in der für uns begrifflich einschlägigen Weise weit über 200 mal Verwendung finden[4] und θεωρία sogar in einem porphyrianischen Enneadentitel explizit anzeigt, dass dem Thema eine ganze *Enneade* gewidmet ist, lassen sich nämlich auf dem Stamm „σχολ-" aufbauende Termini lediglich sehr selten in den *Enneaden* finden – lediglich 14 mal. Wir sehen bereits, dass also σχολή zwar *quantitativ* kaum von Bedeutung ist, θεωρία hingegen sehr. Doch darf dies nicht über die *konzeptionelle* Bedeutung der σχολή täuschen und wir werden zuletzt sehen, dass beide Begriffe durchaus ganz erhebliche Gemeinsamkeiten aufweisen und sehr wohl auf einer Ebene stehen. Beide Konzepte sollen nun zunächst ausführlich analysiert und vorgestellt werden, bevor wir sie in einem finalen Gedankenschritt eng aufeinander beziehen.

Θεωρία – eine Interpretation von Enneade III 8[5]

In Hinsicht auf das θεωρία-Konzept wird Plotin die aristotelische Vorlage nicht nur übernehmen, sondern „organisch" fortschreiben. Die θεωρία erhält nun dadurch neue, durchaus wesentliche Begriffsaspekte, doch scheint die konsistente Verwendung der Terminologie, wie sie uns bei Aristoteles begegnete, dabei nicht das zentrale Anliegen zu sein. Das mag auch der Entstehung und dem Genre der Abhandlungen geschuldet sein, welche als Gelegenheitsschriften anlassbezogene Einzelfragen behandeln, nicht jedoch als eine monolithisch-kompendiarische Ausformulierung eines durchkonzeptionalisierten Gesamtwerks fehlgedeutet werden

---

Weise, d. h. die römische Ziffer nennt die Neunergruppe, die anschließende arabische Ziffer sodann die Schrift. Diese beiden Zuordnungen folgen – wie auch die Titel der einzelnen *Enneaden* – der Edition des Porphyrios. Die anschließende arabische Ziffer steht – nach der lateinischen Übersetzung des Marsilio Ficino – für das Kapitel. Die in der Sekundärliteratur gelegentlich noch davor in eckigen Klammern genannte Zahl, welche die *chronologische* Einordnung der Schrift unter allen *Enneaden* angibt, lasse ich aus, da sie hier zur eindeutigen Identifizierung nicht notwendig ist. Zuletzt wird aber – insofern sinnvoll, da sich die Aussage auf ein konkretes Zitat bezieht – meist noch die Zeile in der maßgeblichen Edition von Henry und Schwyzer (Paul Henry/Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 Bände, Oxford 1964–1982 [= editio minor]) genannt.

[4] Neben den einschlägigen Recherchewerkzeugen eignet sich für eine erste Annäherung an den Textbestand der *Enneaden* ein Blick in das *Lexicon Plotinianum*, ed. by John H. Sleeman/Gilbert Pollet, (Reihe: Ancient and medieval philosophy; Bd. 1,2), Leiden/Leuven 1980. Siehe dort die Lemmata ‚θεωρία', ‚θεωρεῖν', ‚θεώρημα', etc.

[5] Das Kapitel gründet, wie weiter oben bereits erwähnt, auf einem von mir an anderer Stelle bereits publizierten Aufsatz; vgl. Kirchner, „Alles strebt nach Theorie." Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria.

dürfen.[6] Daher finden sich in den Schriften Plotins auch eine Reihe von Termini zur Formulierung des θεωρία-Gedankens.[7] Die Schwierigkeiten im Verständnis einiger plotinischer *Enneaden* übertragen sich außerdem auf die θεωρία: Was *en détail* mit diesem zunächst dunklen Begriff bei Plotin bezeichnet ist, erschließt sich vollständig erst bei genauer und systemischer Lektüre, da der Begriff doch als "the very heart of the Plotinian philosophy"[8] zu verstehen ist: "Indeed, the cardinal point, the key to the structure of the procession of Plotinian metaphysics, was contemplation or *theoria*."[9] An dieser Stelle kann allerdings nur eine schlaglichtartige Auseinandersetzung mit einigen Aspekten des Begriffs im Werk Plotins erfolgen. Viele haben sich an einer Interpretation der θεωρία bereits versucht – mit unterschiedlichem Erfolg.[10] Auch wir möchten im Folgenden also einen Versuch unternehmen und beziehen uns dazu vor allem auf die so wesentliche *Enneade* III 8,[11] welche nach dem Urteil

---

[6] Vgl. dazu Paul Henry, „Plotins Standort in der Geschichte des Denkens", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 118–164, der trefflich formuliert (S. 163): „Die Enneaden bieten ein geschlossenes rationales System, das vielleicht nicht systematisch dargestellt, aber systematisch durchdacht ist, und zwar im Lichte des transzendenten Einen […]." Er sieht Plotin schlechterdings als „Kulminationspunkt der griechischen Philosophie" insgesamt.

[7] Dies lässt sich exemplarisch u. a. an *Enneade* VI 9 oder IV 8 illustrieren, wo etwa θέαμα, θέα und eine ganze Reihe anderer (vor allem optischer) Vokabeln Verwendung finden.

[8] Algis Uždavinys (Hg.), *The Heart of Plotinus. The Essential Enneads*, Bloomington (Indiana) 2009, 118.

[9] Maria Luisa Gatti, "Plotinus. The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism", in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge/New York/Melbourne 1996, 10–37, 32. Dort heißt es weiter: "To be more precise, one must emphasize that not only was it one of the three moments of the procession, but that the three moments of the procession were actually three moments of contemplation. Consequently, one can say that in the *Enneads* everything for Plotinus was contemplation and derived from contemplation." Diese Aussage wird sich im Folgenden erhellen.

[10] Hier kann nur eine kleine Auswahl relevanter Studien genannt werden: Arthur Richter, *Die Ethik des Plotin*, Halle 1867 (Neudruck: Aalen 1968), 47–53; Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907 (Neudruck: Aalen 1964), 269–290; Karl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, Halle 1854 (Neudruck: Aalen 1978), 157–165; Christoph Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, (Reihe: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; Bd. 34), Berlin/New York 1975, bes. 57–60; Arthur Hilary Armstrong, "Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of ΝΟΥ͂Σ", in: *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, XV, 67–74; Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*; Götz Redlow, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966 – dies ist allerdings eine in jeder Hinsicht unwürdige und deutlich ideologisch verzerrende Fehlinterpretation – nicht nur des plotinischen Ansatzes, wenngleich ihm auch noch in neuerer Zeit einige Autoren "many significant insights" (William McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany (New York) 1999, 263) zusprechen. Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, 2., um einen Forschungsbericht erweit. Aufl., Leipzig 2006; Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004; René Arnou, *πραξις et θεωρια. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Rome 1972; Dominic J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford/New York 1993, 72–76 et passim; Alessandro Linguiti, "Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life", in: *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Proceedings of a Conference held in May 2009 in Gargnano, Italy, ed. by Thomas Bénatouïl/Mauro Bonazzi, (Reihe: Philosophia antiqua; Bd. 131), Leiden 2012, 183–197; Margaret R. Miles, *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-Century Rome*, Oxford/Malden (Massachusetts) 1999, 130–161, genauer 145–148. Diese Auswahl soll zunächst genügen.

[11] Vgl. zu dieser *Enneade* der Kommentar in Kalligas, *The 'Enneads' of Plotinus*, 620–646, der im

des Porphyrios von Plotin „auf der vollen Höhe der Geisteskraft“[12] verfasst und von Porphyrios sodann unter anderem mit dem Titel „Περὶ θεωρίας“[13] versehen wurde. Doch was fällt zunächst ins Auge, betrachtet man den Text vor dem Hintergrund der aristotelischen Ausführungen? Ein erster deutlicher Unterschied ist, dass Plotin nicht länger nur vom Menschen (oder Göttlichen) spricht, wenn er die θεωρία beschreibt. Im Gegenteil: Bei ihm gerät sie zum universalen Grundzug von *jeglichem* Seienden:

„πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι“ – „alles strebt nach Theoria“

Und später: „Schau produziert Schau. Es hat weder die Schau noch das Geschaute eine Begrenzung, und aus diesem Grund (bzw. *auch* aus diesem Grund) ist es überall.“[14] Während aber, so Plotin, „bei den einen die θεωρία, d. h. das Erreichen des Ziels“ wahrer von statten geht, ist es bei anderen nur eben „eine Imitation, ein Abbild davon“[15]. Die für alles Streben gleichermaßen als Zweckursache angenommene θεωρία vollzieht sich demgemäß auf je unterschiedliche Weise, abhängig von dem Vermögen des jeweils nach ihr Strebenden. Doch folgt ein jedes seiner natürlichen Weise, gerät es auch an das ihm mögliche Ziel – nur der ihm *je eigene* Grad an θεωρία kann so verwirklicht werden.[16] Die Auffassung, wonach alles nach θεωρία strebe, wird auch als *Pankontemplationismus* bezeichnet;[17] sie begegnet uns sogleich zu Beginn der *Enneade*. Insofern die θεωρία nun als Grundzug von allem erkannt wird, betrifft sie gleichwohl neben Göttern und Menschen auch alles in der vielheitlichen Welt Erscheinende und Seiende. Explizit erwähnt Plotin die ohne Bewusstsein seienden Teile der Wirklichkeit und „nicht nur die vernünftigen Lebewesen [ἔλλογα ζῷα], sondern auch die irrationalen [ἄλογα ζῷα], die Natur, die sich in den Pflanzen befindet [τὴν ἐν φυτοῖς φύσιν], und die Erde, die diese erzeugt [τὴν ταῦτα γεννῶσαν γῆν]“[18]. Plotin sieht selbst ein, dass dies zu einem „τὸ παράδοξον τοῦ λόγου“ führt:

Folgenden zu beachten ist. Im Übrigen sieht Kalligas – und mit ihm die Mehrzahl der Autoren – Plotin konzeptionell vor allem in der Tradition von Platon (S. 621 f.), wir werden hingegen den Blick auf das zu Aristoteles bereits vorgestellte Konzept wenden.

[12] Porphyrius *Vita Plotini* 6,32. (Übersetzung hier und im Folgenden – soweit nicht anders vermerkt – von Richard Harder).

[13] An anderer Stelle dann „Über die Natur, die Theorie und das Eine“.

[14] Plotin *Enneade* III 8,5,29–31: „καὶ θεωρία τὴν θεωρίαν ποιεῖ. Καὶ γὰρ οὐκ ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ τὸ θεώρημα. Διὰ τοῦτο δέ· [ἢ καὶ διὰ τοῦτο] πανταχοῦ·“ Die Übersetzung folgt hier und im Weiteren Christian Tornau (*Plotin. Ausgewählte Schriften*, hg., übers. u. komm. v. Christian Tornau, Stuttgart 2011), und weicht nur vereinzelt davon ab. Andere *Enneaden* werden teils nach der Übersetzung von Richard Harder zitiert. Im Folgenden wird die jeweilige Stelle der *Enneade* auch ohne eine vorherige Nennung des Titels „Enneade“ angegeben, da im Werk Plotins keine titelbedingte Uneindeutigkeit besteht.

[15] III 8,1.

[16] Vgl. III 8,1,5–7: „[…] καὶ πάντα τυγχάνειν καθ᾽ ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἄλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα […]“.

[17] Vgl. dazu Werner Jaeger, „Seinsgewißheit und βιος θεωρητικος. Die Griechen und das philosophische Lebensideal“, in: *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion*, hg. v. Richard Wisser, Tübingen 1960, 1–19. Weiters Gert König, „Theorie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, 1128–1154.

[18] III 8,1,3–5.

Obgleich nämlich nur die ἔλλογα ζῷα (1) λόγος haben, und schon die ἄλογα ζῷα – wie das *alpha negativum* zeigt – ohne λόγος sind, haben doch *alle* irgendeine Form des λόγος. Dies gründet in dem später von Plotin formulierten Grundsatz, dass es viele Formen des Denkens und Lebens gibt, obgleich die Menschen nur ihre eigene Form des Denkens anerkennen würden. Der λόγος ist in der begriffsgeschichtlichen Vielgestaltigkeit also zunächst offengehalten.

Als Natur (φύσις) gilt für Plotin hier der beseelte Teil der Körperwelt;[19] in ihr treten die Ideen durch die Verbindung mit der Materie (ὕλη) in die Erscheinung.[20] Die Seele, welche auch der spätantiken Vorstellung gemäß das Prinzip der Bewegung bzw. Selbstbewegung ist, muss notwendig vorausgesetzt werden, wenn hier irgendeine Art von Bewegung ausgesagt werden soll. Die Vorstellung jedenfalls, wonach also etwas anscheinend ohne Bewusstsein und Geist Seiendes dennoch eine eigene Bewegung, die auf ein Ziel hin ausgehe, in sich habe, musste schon damals in ihrer Merkwürdigkeit aufgefallen sein. Das sieht auch Plotin selbst, wenn er die Merkwürdigkeit direkt in einer Frage aufgreift:

„Wie kann es sein, dass die Natur, die, wie manche sagen, ohne bewusste Vorstellung und ohne rationales Denken ist, trotzdem in sich ein Schauen hat und das, was sie erschafft, wegen des Schauens erschafft, dass sie nicht hat?“[21]

Zur Erhellung der Frage, wie also die θεωρία auf dieser niederen Ebene zu verstehen ist, können wir mit Plotin auf eine Analogie rückgreifen und auf den Menschen schauen, damit der Gedanke trotz der hier erreichten Abstraktionsebene begreiflich bleibt.

„Schließlich machen auch Menschen es so, wenn sie zum Schauen zu schwach sind: Sie suchen sich das Handeln als einen Schatten der Schau und des rationalen Denkens aus. Weil ihnen nämlich aufgrund einer Schwäche ihrer Seele das Schauen nicht ausreichend zur Verfügung steht, sind sie nicht in der Lage, den Gegenstand der Schau hinreichend zu erfassen, und werden aus diesem Grund nicht von ihm erfüllt; da sie aber trotzdem danach streben ihn zu erblicken, werden sie zum praktischen Handeln getrieben, um so zu erblicken, was sie mit ihrem Geist nicht sehen konnten.“[22]

Diese Stelle nun ist auch erhellend in Hinsicht auf die Verhältnisbestimmung von πρᾶξις und θεωρία. Es wird hier ausgesagt, dass die äußere πρᾶξις nur eben ein Schatten (σκιά) der θεωρία und des λόγος sei. Sie entspringt einem Ungenügen (ἀσθένεια) der Seele, welche zwar auf die θεωρία hin strebt, doch dieser nicht gewachsen ist, da

[19] Vgl. Fritz-Peter Hager, „Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin“, in: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 33 (1973), 85–111, 92.

[20] Vgl. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 80.

[21] III 8,1,22–24: „πῶς ἡ φύσις, ἣν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ἃ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει […].“

[22] III 8,4,31–36: „ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται. Ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας ὑπ᾽ ἀσθενείας ψυχῆς, λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανῶς καὶ διὰ τοῦτο οὐ πληρούμενοι, ἐφιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πρᾶξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν, ὃ μὴ νῷ ἐδύναντο.“ Dieses Beispiel macht auch die terminologische Varianz in der Beschreibung von Schau deutlich. Auch zu Beginn von *Enneade* III 8 heißt es unter Verwendung der eher äußerlich-optischen Vokabel: „εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν“.

sie den Gegenstand der Schau nicht hinreichend zu ergreifen vermag. Die Diskrepanz zwischen dem Streben nach der θεωρία und dem Vermögen zur Aneignung des ihr eigentümlichen Gegenstandes lenkt das Streben des in seiner Seele Schwachen also in das Außen der πρᾶξις. In dieser vermag er zu wirken und zu schaffen, was er im intelligiblen Innen der θεωρία durch den νοῦς nicht vermochte. An dieser Stelle manifestiert sich also bereits eine Hierarchie der beiden Lebensformen – βίος πρακτικός und βίος θεωρητικός.

Doch dient der Mensch nicht eben nur als ein Beispiel der Veranschaulichung und tritt ansonsten hinter die kosmische Ganzheit zurück. Stattdessen *ist* er in sich in einer bestimmten Weise diese Ganzheit selbst und Plotins Konzept mindert den Menschen keineswegs in seiner Bedeutung – im Gegenteil.[23] Es ist nur eben zu fragen, was denn – nach Plotin – der Mensch *eigentlich* (d. h. „der wahre Mensch") sei. Perkams kommt in seiner Untersuchung zu der angemessenen Feststellung, dass Plotin in seinem Verständnis des Menschen ein „komplexes Verschränkungsverhältnis verschiedener Arten des Mensch- und des Seele-Seins"[24] formuliere. Er schließt nach seiner Analyse von *Enneade* I 1 sodann mit der Feststellung: „Zum einen ist die Seele eine transzendente, unsterbliche, nicht leidensfähige und ganz unkörperliche Entität, die stets mit dem Geist verbunden ist und von ihrem Liebesstreben bis zu einer mystischen Union mit dem Einen bzw. Guten emporgeführt werden kann; zum anderen ist sie durch ihre Wirkungen ein Lebensprinzip des Körpers und als solches Teil eines insgesamt leidensfähigen Lebewesen. Anders gesagt, ist die Seele der gesamte Kosmos, bzw. der gesamte Kosmos ist in der Seele."[25] Hieraus wiederum ergibt sich ein spannungsreiches Menschenbild, insofern der Mensch im Sinne der Seele zwischen der materiellen und intelligiblen Welt steht und sich aus dieser Mitte heraus dem Oberen oder dem Unteren zuwenden kann. Diese Zuwendung nun entscheidet über den Grad der Verwirklichung der menschenmöglichen θεωρία. In der Wendung auf das intelligible Prinzip und damit zur je größeren Einheit hin verwirklicht der Mensch die θεωρία, in der Hinwendung zur materiellen und innerweltlichen, erscheinenden Vielheit hingegen zeigt sich die Seelenschwäche des Menschen. Diese letztere Hinwendung im Sinne von ποιεῖν und der äußeren πρᾶξις wird als ein Surrogat aufgrund des Mangels an θεωρία begriffen. Daher ist der Mensch gerufen, sich gemäß seiner φύσις hinaufzuschwingen und Gott zu nahen, soweit es ihm möglich ist; das aber bedeutet im Letzten eine Gottwerdung (θεῷ γενέσθαι), wenn denn der Mensch sich der Führung des Geistes anvertraut (νοῦς ἄγει).[26] Dabei ist der Mensch außerdem anerkennend gegen alle anderen Menschen

---

[23] Vgl. Matthias Perkams, „Der Kosmos im Menschen. Plotins Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?' nach den Enneaden I 1 und VI 7", in: *Philosophische Anthropologie in der Antike*, hg. v. Ludger Jansen/Christoph Jedan, (Reihe: Topics in ancient philosophy. Themen der antiken Philosophie; Bd. 5), Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2010, 341–361.

[24] Ebd., 357.

[25] Ebd., 358.

[26] Vgl. II 9,9,45–52: „ἔπειτα σεμνὸν δεῖ εἰς μέτρον μετὰ οὐκ ἀγροικίας, ἐπὶ τοσοῦτον ἰόντα ἐφ' ὅσον ἡ φύσις δύναται ἡμῶν, ἀνιέναι, τοῖς δ' ἄλλοις νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον μετ' ἐκεῖνον τάξαντα ὥσπερ ὀνείρασι πέτεσθαι ἀποστεροῦντα ἑαυτὸν καὶ ὅσον ἐστὶ δυνατὸν

und jegliches,[27] und räumt sich selbst keine ungebührende Stellung ein. Plotin distanziert sich mithin deutlich vom Hochmut der Erwählten, wie er sich in einigen gnostischen Traditionen äußerte. Wir werden später noch einmal auf die konkrete Bestimmung des Menschen bei Plotin zurückkommen, folgen nun aber erst einmal weiter der Argumentation der *Enneade*.

Um den Weg der Darstellung in *Enneade* III 8 im Folgenden besser nachvollziehen und verstehen zu können, hilft es, bereits zu Beginn vor Augen zu haben, woraufhin alles Streben der θεωρία für Plotin zielt. Dieses *Woraufhin* aber ist: das Gute. Bereits die Ordnung von III 8 zeigt, dass τὸ ἀγαθόν der Zielpunkt von allem ist. Jenes stellt nicht nur inhaltlich den Schlusspunkt dar, zu dem hin der Gedankenweg führen wird; τὸ ἀγαθόν ist darüber hinaus tatsächlich auch gleichsam das letzte Wort der gesamten *Enneade*. Porphyrios stellt es auch – seiner anabatischen Anordnung folgend – ebenfalls an den Schluss *aller* Enneaden.[28] Mithin ist III 8 also auch ein Abbild der gesamten Enneadenordnung im Kleinen. Sie steht außerdem – wie auch die Seele selbst – in der Mitte der Ordnung. Der Aufbau und Fortgang von III 8 ist insgesamt selbst ein strukturelles Abbild der inhaltlichen Beschreibung – Form und Inhalt entsprechen in ihr einander in auffälliger Deutlichkeit.

Plotin stellte also fest, dass alles in seiner je eigenen Weise nach der θεωρία strebe. Die Betonung des *Strebens* nach θεωρία allerdings eröffnet die Einsicht, dass nicht auch alles dieses Ziel erreicht. Die genannte Bedingung für das Erreichen der *je eigenen* Form der θεωρία lautet: „solange es in seinem naturgemäßen Zustand ist“[29]. Wie aber beschreibt er nun dieses Streben der θεωρία konkreter? Wir wollen den Denkweg schematisch in der von ihm vorgegebenen Folge weiter nachgehen und beginnen daher zunächst mit der am wenigsten wahren, mimetischen Weise der θεωρία. Dazu begeben wir uns noch einmal an den Anfang der *Enneade*. Es ist nämlich kein Zufall, dass die Enneade mit dem Begriff „spielerisch“ (παίζοντες) eröffnet wird: παίζω – von παῖς, d. h. „Kind“ – bedeutet auch „sich wie ein Kind benehmen“, was eben im engeren Sinne „spielen“ und „scherzen“ meint. „Sich wie ein Kind benehmen“ bezeichnet ein Tun, welches nicht dem vernünftigen Tun eines erwachsenen Menschen, gekennzeichnet durch τέλος[30] und Intentionalität[31], entspricht. Für Platon war das Spiel insgesamt zwar eher negativ konnotiert, doch hatte es als propädeutische Übung

---

ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι· δύναται δὲ εἰς ὅσον νοῦς ἄγει· τὸ δ’ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν.“

[27] Vgl. II 9,9,44 f.: „[…] ὅσῳ τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει [καὶ πρὸς θεοὺς] καὶ πρὸς ἀνθρώπους·“ An dieser Stelle wie auch in der gesamten *Enneade* II 9 ist gleichwohl die plotinische Kritik gegen die „Gnostiker“ mit zu bedenken. Jene werden vorgestellt als dem νοῦς ferne ἄνθρωποι ἀνόητοι (52), die allein sich als Kinder Gottes wähnen: „σὺ εἶ θεοῦ παῖς, οἱ δ’ ἄλλοι, οὓς ἐθαύμαζες, οὐ παῖδες, οὐδ’ ἃ τιμῶσιν ἐκ πατέρων λαβόντες, σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας […].“ (56–59).

[28] Vgl. VI 9, die von Porphyrios auch überschrieben wurde mit „Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός“.

[29] III 8,1,5.

[30] Vgl. Aristoteles *Politik* 1337b.

[31] Vgl. dazu neuere Spieltheorien wie etwa Johan Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, in engster Zusammenarbeit mit dem Verfasser aus dem Niederländischen übertr. v. H. Nachod, mit einem Nachwort von Andreas Flitner, 20. Aufl., Hamburg 2006, der die Nichtintentionalität gerade als wesentliches Spezifikum des kulturbildenden Phänomens des Spielens bestimmt.

durchaus seine Nützlichkeit.[32] Aristoteles hob ebenfalls den Charakter der Nachahmung[33] im Spiel hervor und betonte sodann dessen Unvollkommenheit aufgrund des Mangels an αὐτάρκεια, wie wir weiter oben erörterten.[34] All diese Aspekte geben einen Hinweis auf den Hintergrund zum Verständnis der Enneadeneröffnung mit παίζοντες. Plotin versteht das Folgende zunächst tatsächlich ‚nur' als propädeutisch: die Erörterungen über die θεωρία-Formen in der Vielheit sind, wie die Vielheit selbst, Zerstreuung. Sie leiten allerdings hin auf den tieferen Ernst, welcher genau dann das Spiel enden lässt, als die Einheit zur Darstellung kommt. Grundlegend ist: Das Spiel ist gerade die μίμησις des Wahren.[35] Wie die Zerstreuung so endet auch das Spiel im Erreichen der Einheit. Mithin findet sich im Verweis auf den spielerischen Unernst als Kontext für die Erörterung der vielheitlichen Natur eine Entsprechung von Inhalt und Form des Gedankens: Wie die Darstellung selbst spielerisch bestimmt wird, so ist auch die besprochene Wirklichkeit hier eine vielgestaltige und mithin also nicht ernste, weil kindlich-propädeutische Vorstufe, eine Nachahmung der wahren θεωρία – etwa in der äußeren Erscheinung; was dies konkret bedeutet, wird im Folgenden noch klarer werden. Auch ein anderer Aspekt bedingt die Verwendung von παίζοντες am Beginn des Textes, gleichwohl dieser Aspekt vom bereits Genannten abhängt. Für Plotin nämlich ist das erscheinende Leben insgesamt selbst παιδία und die Aufgabe des Denkenden besteht im Unterscheidenlernen von Spiel und Ernst.[36] Das äußere Leben sowie alles ihm Zugehörige ist dem Spiel zurechenbar. Es ist aber deshalb nicht schlichtweg irrelevant, wie man vielleicht meinen könnte, sondern eben auch propädeutisch wertvoll. Das Spiel ist jedenfalls die adäquate Weise der Beschreibung jener untersten Stufe der mimetischen Form der θεωρία, welche den Ausgangspunkt der *Enneade* bildet. So beginnt also Plotin mit der zunächst am weitesten von der wahren Verwirklichung entfernten Weise der θεωρία und führt „von unten" beginnend die θεωρία zurück zum Ursprung von allem, wie eben auch alles θεωρία-Treibende zurück zu seinem Ursprung strebt. Doch ist noch ein weiterer Aspekt mit dieser Entgegensetzung von Spiel und Ernst verbunden, nämlich die Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit – ἑκούσιος und ἀναγκαῖος. Plotin bemerkt, dass alle Handlung, die einer Notwendigkeit folgt, umso mehr das in ihr ursprüngliche Moment der θεωρία auf das Außen hin umleitet, während das freie Handeln sich gerade durch ein je größeres Innen der θεωρία auszeichnet.[37] Dies wird sich vor allem vor dem Hintergrund der mit dem Aufstieg in der plotinischen ontologischen Ordnung je höheren Form von Einheit erklären lassen, was sogleich bedeutet: Je höher der Grad der θεωρία ist, desto höher ist auch der Grad der Einheit mit sich und also die Loslösung von äußerlichen

[32] Vgl. bspw. Platon *Politikos* 288c 9; *Symposion* 197e 7; *Politeia* 602b 8.

[33] Vgl. Aristoteles *Politik* 1336a.

[34] Siehe oben, S. 39.

[35] Vgl. Platon *Politeia* 602b–c.

[36] Vgl. III 2,15,33–59.

[37] Vgl. III 8,1,13–18: „Καὶ κινδυνεύει, εἴτε τις παῖς εἴτε ἀνὴρ παίζει ἢ σπουδάζει, θεωρίας ἕνεκεν ὁ μὲν παίζειν, ὁ δὲ σπουδάζειν, καὶ πρᾶξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχειν, ἡ μὲν ἀναγκαία καὶ ἐπιπλέον, τὴν θεωρίαν ἕλκουσα πρὸς τὸ ἔξω, ἡ δὲ ἑκούσιος λεγομένη ἐπ' ἔλαττον μέν, ὅμως δὲ καὶ αὕτη ἐφέσει θεωρίας γινομένη."

Notwendigkeiten und Zwängen, da es immer weniger eines Anderen bedarf als nur des Eigenen, welches mehr und mehr zum Gegenstand der θεωρία wird. Es lässt sich hier auch an die aristotelische Entgegensetzung von unfreien Sklaven, die unter Zwang für die äußeren Notwendigkeiten der Polis sorgen, und freien Bürgern, die sich durch die grundsätzlich freie Betätigung des Geistes und im höchsten Sinne wohl der Philosophie auszeichnen, denken. Plotin betont nunmehr auch hierin also die θεωρία, welche er zum eigentlichen, inneren Ziel selbst der äußersten Betätigungen erklärt. Er erweitert die aristotelische Konzeption hier bereits erheblich, indem er die θεωρία zum Überziel allen Handelns und Schaffens, aller Bewegung etc., ja eigentlich von allem Seienden erklärt und sie sogleich in den äußeren Verwirklichungen – dem Handeln und Schaffen – in abgeschwächter Form wirken sieht. Diesem Gedanken ist nun weiter zu folgen.

Die am wenigsten wahre, unterste Form der θεωρία ordnete er, wie wir sahen, der Natur (φύσις) zu – der Erde, den Bäumen und den Pflanzen.[38] Bereits diese Zuschreibung verdeutlicht zuallererst ganz wesentlich, dass θεωρία nicht im Sinne von ‚mit den Augen sehen' zu begreifen ist. Insofern sie also kein optischer Prozess ist, lässt sich verstehen, dass wir zum Verständnis von θεωρία von den simplifizierenden Vorstellungen eines äußeren Schauens im Sinne von ‚Sehen' ablassen müssen. Der wesentliche Gedanke ist zunächst evident: Die erscheinende Natur bringt, für jeden offensichtlich, immerzu neue Dinge hervor. Sie zeichnet sich durch das stete Schaffen (ποιεῖν) neuer Dinge aus und genau hierin liegt für Plotin auch der ihr eigentümliche Ausdruck der θεωρία. Sie nutzt dazu die Materie (ὕλη) um aus dieser die Gestalt zu formen (ἐν εἴδει ποιεῖ).[39] Die Natur ist zur Verwirklichung also auf die Materie angewiesen, die sie selbst nicht schafft, sondern eben nur formt. Der ὕλη, die zunächst qualitätslose Materie,[40] welche sie nun „in eine Form bringt", bedient sich die Natur, während sie selber aber Idee ist.[41] Die Materie ist also das von einem ihr Äußeren Bewegt-Werdende. Der wesentliche Punkt, welcher von Plotin hier nachdrücklich betont wird, ist der Umstand, dass in diesem Schaffen etwas im Schaffenden kontinuierlich erhalten und stetig gleich bleibt. Dieses Stete aber ist die Wirkkraft (δύναμις) der Natur selbst (III 8,2). Damit haben wir eine nächste Dichotomie zwischen der sich wandelnden ὕλη und der stets gleichbleibenden δύναμις. Die stete δύναμις ist, insofern sie gerade gleich bleibt, das Moment der Einheit in der vielgestaltigen Natur – und damit das Abbild des Ersten Prinzips, welches später auch ebenso als eine δύναμις bestimmt werden wird. Doch inwiefern ist dieses Schaffen der Natur bereits als eine

[38] Vgl. III 8,1,18–21: „νῦν δὲ λέγωμεν περί τε γῆς αὐτῆς καὶ δένδρων καὶ ὅλως φυτῶν τίς αὐτῶν ἡ θεωρία, καὶ πῶς τὰ παρ' αὐτῆς ποιούμενα καὶ γεννώμενα ἐπὶ τὴν τῆς θεωρίας ἀνάξομεν ἐνέργειαν". Es ist hier auf die Schwierigkeit des φύσις-Begriffes hinzuweisen, insofern jener im plotinischen Werk mindestens doppelt besetzt ist. Neben der an der zitierten Stelle gebrauchten Bezeichnung des unteren *Seelenteils*, d. h. einer Entfaltung der Seele, wird er nämlich auch zur Bezeichnung der *gesamten Wirklichkeitsordnung* mit allen plotinischen Hypostasen verwendet, wie etwa in II 9,1,15. Im vorliegenden Text wird die Unterscheidung durch die Bezeichnungen Natur und Wirklichkeit bzw. zusätzliche erklärende Attribute (*erscheinende* und umfassende Wirklichkeit) markiert.

[39] Vgl. III 8,2,3: „[…] ἣν ἐν εἴδη ποιεῖ […]."

[40] Vgl. III 8,2,24 f.

[41] Vgl. III 8,2,22 f.: „[…] καὶ γὰρ εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους·"

erste Weise der θεωρία zu werten? Diese Frage löst sich mit der direkten Antwort kaum:

„Wenn sie [die Natur] schafft, indem sie bleibt, das heißt indem sie in sich selbst bleibt, und wenn sie rationale Struktur [λόγος] ist, dann kann das nur bedeuten, dass sie selber Schau ist. Denn eine praktische Handlung kann zwar entsprechend einer rationalen Struktur erfolgen (wobei die Handlung natürlich von der rationalen Struktur verschieden ist), aber eine rationale Struktur – auch die, die mit einer Handlung zusammen ist und sie beaufsichtigt – kann keine Handlung sein. Wenn die Natur also nicht Handlung, sondern rationale Struktur ist, dann muss sie Schau sein. Bei jeder rationalen Struktur stammt ihre unterste Form aus der Schau und ist Schau, insofern sie Gegenstand des Schauens ist;“[42]

Die *Natur* wird als ein λόγος – von Tornau übersetzt mit rationaler Struktur – eruiert, da sie keine πρᾶξις sei. Weil sie nun wiederum keine πρᾶξις ist, ist sie wieder als θεωρία entlarvt, weil sie als Schaffende *in sich selbst verharrt*, wie eben auch die vollkommene θεωρία stets bei sich ist. Dieser erste Aspekt des In-sich-Verharrens ist ein wesentliches Kriterium, welches Plotin für jegliche Bestimmung der θεωρία betont. Wir mögen uns hier sogleich an das aristotelische Kriterium der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) erinnert fühlen, welches die ἐνέργεια in der σχολή und zuerst die göttliche Tätigkeit charakterisierte. Dass der Begriff hier nicht vorkommt, ist allerdings nicht verwunderlich. Denn wie an dieser Stelle die θεωρία der Natur ist diese Form der Selbstgenügsamkeit eben nicht umfassend und vollkommen – im Gegenteil: Das In-sich-Verharren ist eigentlich gerade keine Selbstgenügsamkeit, sondern nur eben eine (triviale) Form der Identität, da die schaffende Natur in ihrem Schaffen ja auch gerade nicht in sich verharrt, sondern etwas schafft und in die Welt der erscheinenden Vielheit tritt. Das ποιεῖν selbst ist so gesehen gerade Ausdruck eines Mangels an αὐτάρκεια. In der Logik des Fortgangs der *Enneade* dürfte man αὐτάρκεια allein in den Formulierungen zum νοῦς als Selbstreflexivität erwarten, wie etwa auch in *Enneade* VI 9,6,16. Das absolut Erste Prinzip des Einen hingegen wird sich, weil bestimmungslos und Grund von allem – also auch der αὐτάρκεια des νοῦς –, als „jenseits der Selbstgenügsamkeit“[43] erweisen. Nach Plotin hat weder das Erste Prinzip selbst αὐτάρκεια noch lässt sich diese der Vielheit zusprechen. Es ist gerade das Eigentümliche jeder Vielheit, dass sie bedürftig und also nicht selbstgenügsam ist.[44]

---

[42] III 8,3,2–7: „Ἤ, εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὐτῷ μένων καί ἐστι λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία. Ἡ μὲν γὰρ πρᾶξις γένοιτ' ἂν κατὰ λόγον ἑτέρα οὖσα δηλονότι τοῦ λόγου· ὁ μέντοι λόγος καὶ αὐτὸς ὁ συνὼν τῇ πράξει καὶ ἐπιστατῶν οὐκ ἂν εἴη πρᾶξις. Εἰ οὖν μὴ πρᾶξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία·καὶ ἐπὶ παντὸς λόγου ὁ μὲν ἔσχατος ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία οὕτως ὡς τεθεωρημένος […].“

[43] V 3,17,10–14: „Ἀλλ' εἰ ποιεῖ ἕκαστον εἶναι καὶ τῇ ἑνὸς παρουσίᾳ αὔταρκες τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτός, δηλονότι ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐταρκείας ἐκεῖνο αὐτὸ οὐκ ὂν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης καὶ ἐπέκεινα αὐταρκείας.“

[44] Vgl. VI 9,6,16–26: „Τῷ αὐτάρκει δ' ἄν τις καὶ τὸ ἓν αὐτοῦ ἐνσυμβεβηκότος. Τῷ αὐτάρκει δ' ἄν τις καὶ τὸ ἓν αὐτοῦ ἐνθυμηθείη. Δεῖ μὲν γὰρ ἱκανώτατον [ὂν] ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον, καὶ ἀνενδεέστατον εἶναι· πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἓν ἐνδεές – μὴ ἓν ἐκ πολλῶν γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν εἶναι. Τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστι. Καὶ μὴν πολλὰ ὂν τοσούτων δεῖται, ὅσα ἔστι, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ μετὰ τῶν ἄλλων ὂν καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐνδεὲς τῶν ἄλλων ὑπάρχον, καὶ καθ' ἓν καὶ κατὰ τὸ ὅλον τὸ τοιοῦτον ἐνδεὲς παρέχεται. Εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἓν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὂν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὑτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεὲς εἶναι.“

In der Summe finden wir auf der grundlegenden Ebene der niederen θεωρία in der Natur zunächst eine Entgegensetzung von πρᾶξις und θεωρία, was den traditionskundigen Leser zuerst stutzen lässt, bedenkt man die aristotelische Betonung von θεωρία als bester Form der πρᾶξις. Doch diese Entgegensetzung wird später noch einmal aufzugreifen sein. Übrigens ließe sich gerade der Satz „Bei jeder rationalen Struktur stammt ihre unterste Form aus der Schau und ist Schau in dem Sinne, dass sie Gegenstand des Schauens ist" auch so verstehen, dass die äußere Erscheinung, die Äußerlichkeit hier als Beleg der niederen θεωρία angenommen wird: weil etwas als Gegenstand der Schau (im Sinne von: des Sehens) wahrnehmbar ist, lässt es sich als triviales Ergebnis der θεωρία ausmachen. Doch ist dies hier nicht angedacht. Zum einen bedingt nämlich der Schaffensprozess der Natur einen Ausgriff auf die Idee, welche als Vorlage des Geschaffenen gelten kann und der ὕλη sodann überhaupt erst ihre Form gibt; damit wird der Schaffensprozess selbst aber zu einer unteren Form der Ideenschau. Zum anderen betont Plotin auch, dass die Natur selbst das Produkt einer θεωρία sei. Hier begegnet uns der plotinische Ansatz zur Lösung der wohl größten Schwierigkeit in der Lehre von der Entstehung der vielheitlichen Welt. Diese Frage, die vielfach als Schwachpunkt neuplatonischer Konzepte ausgemacht wurde und die gemeinhin mit dem Verweis auf die sogenannte Emanationslehre zu klären versucht wird, klingt hier zumindest leise an. Die gegebene Erklärung basiert auf einer Doppelstruktur. Es heißt also, die Natur selbst sei ein Produkt einer Schau und gehe mit dieser einher. Dabei ist zu beachten, dass sie keineswegs als *Ziel* dieser θεωρία ausgesagt wird. Sie ist vielmehr ein *Nebenprodukt*, das beiläufig im Ereignis des Schauens eines Höheren entsteht. Diese Doppelstruktur – die θεωρία zielt auf das Höhere, bringt das Niedere hervor – zeigt sich auf allen Ebenen, die im Folgenden beschrieben werden.[45] Wesentlich ist sie vor allem als Grund des Hervortritts der Seele als Nebenprodukt der Schau des Geistes.[46] Wie genau dieses mittelbar der θεωρία folgende Entstehen der je vielheitlicheren Wirklichkeit vor sich geht, wird von Plotin nicht viel mehr ausgeführt. Doch zeigt sich, dass, da ja die Schau ein Streben nach dem höheren Grade *an* und einer größeren Nähe *zur* vollkommenen Einheit ist,[47] dieses Streben nach Einheit zugleich die Wirkung in die Vielheit hinein bedingt: Alles Seiende ist ein Beiwerk der θεωρία.[48] Dieses paradox anmutende Geschehen wird nachvollziehbarer, wenn später der νοῦς genauer betrachter werden wird (S. 78f.). Die Natur wiederum hat kein „rationales Denken", weil sie zwar „eine bestimmte Art Leben", „rationale Struktur" und „produktive Wirkkraft" besitzt, nicht aber ein bewusstseinsmäßiges Selbstverhältnis.[49] Ihre Art des Selbstverhältnisses oder der „Selbstwahrnehmung" ist vielmehr

---

[45] Vgl. auch die Beschreibung der θεωρία durch den νοῦς in V 3,6f.

[46] Vgl. Hager, „Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin", 91f.

[47] Vgl. III 8,6,14–17.

[48] Vgl. III 8,8,25: „[…] ὅτι πάλιν αὖ ὁ λόγος πάρεργον ἐνδείκνυται θεωρίας τὰ πάντα ὄντα."

[49] Vgl. III 8,3,11–15: „ἔστι μὲν γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος. Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν; Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει· λέγω δ' ἐκ λόγου τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὐτῇ. Διὰ τί οὖν ζωή τις οὖσα καὶ λόγος καὶ δύναμις ποιοῦσα;" Der doppelte λόγος-Begriff ist hier problematisch und erfordert Wachsamkeit.

die στάσις oder auch die συναίσθησις,[50] wobei Plotin diese Begriffsverwendungen sogleich selbst wieder relativiert, da sie hier nicht im Sinne der sonst gebräuchlichen Weise ausgesagt werden. Die triadische Struktur von Schau (θεωρία), Gegenstand der Schau (θεώρημα) und rationaler Struktur (λόγος), welche Plotin in der Natur bereits eruiert,[51] ist die – gleichwohl geminderte – formale Beschreibung der θεωρία, wie wir sie später in ihrer eigentlichen Form im νοῦς beschrieben finden werden. Hier jedenfalls begründet diese Struktur die äußerlich bleibende, erscheinende Produktivität der Natur. Diese schaffende Produktivität (ποίησις) ist die Tätigkeit, die πρᾶξις[52] der Natur, ist also die ihr eigene Weise der θεωρία. Ihr eignet die Doppelstruktur, weil sie zwar einerseits in sich bleibt, insofern sie im Akt des Schaffens nicht vergeht, aber gleichzeitig eben immerzu ein Außen schafft –[53] was dann als γένεσις der erscheinenden Welt wahrnehmbar ist.[54] Daher wird die Natur auch einerseits selbst als λόγος beschrieben, andererseits gibt sie aber in ihrem Schaffen dem Geschaffenen selbst wieder λόγος ein – und erst dadurch ist es. Dieses Schaffen ist nun ganz die Natur der Natur, welches gleichwohl ebenfalls ein Produkt einer bestimmten Art der Schau ist.[55] Unmissverständlich hält Plotin fest, dass jede Form der πρᾶξις und der ποίησις grundsätzlich defizitäre Weisen einer mimetischen, ungenügenden θεωρία seien:

„Wir werden überall die Entdeckung machen, dass produktives Schaffen und praktisches Handeln entweder eine Schwäche der Schau oder deren Begleiterscheinung ist: Schwäche, wenn jemand über das Ergebnis seines Handelns hinaus nichts mehr zum Anschauen hat, Begleiterscheinung, wenn er noch etwas vor diesem, etwas Besseres als das Geschaffene, besitzt, um es anzuschauen. Denn wenn er in der Lage ist, das anzuschauen, was wahr ist, warum hält er sich dann vorzugsweise an etwas, das nur ein Scheinbild des Wahren ist?“[56]

Er unterscheidet in der Beschreibung von πρᾶξις und ποίησις also zwischen einer reinen Schwäche und einer Art Nebenprodukt, je nachdem, ob sich der Versuch der θεωρία im jeweiligen Gegenstand erschöpft oder er dieses nur – gleichsam beiläufig – mit hervorbringt. Doch schauen wir noch ein letztes Mal zurück zur plotinischen Erörterung der θεωρία in der Natur. Mit einigem Witz lässt Plotin die bewusstseinsfreie Natur zur Veranschaulichung selbst zu Wort kommen. Im Vergleich mit der Geometrie wird dabei greifbar, dass hier tatsächlich die Körperlichkeit der vielheitlichen

---

[50] Vgl. III 8,4,19 f.

[51] Vgl. III 8,3,19 f.

[52] Vgl. III 8,3,22.

[53] Vgl. III 8,3,20–22: „Ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.“

[54] Vgl. III 8,5,2.

[55] Vgl. die Antwortrede der Natur in III 8,4, dort vor allem 7 f. und 11–14: „καὶ γὰρ ἐκεῖνοί εἰσιν ἐκ θεωρίας καὶ ἡ γένεσις ἡ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ᾽ ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὐτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι.“

[56] III 8,4,39–44: „Πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα· ἀσθένειαν μέν, εἰ μηδέν τις ἔχοι μετὰ τὸ πραχθέν, παρακολούθημα δέ, εἰ ἔχοι ἄλλο πρὸ τούτου κρεῖττον τοῦ ποιηθέντος θεωρεῖν. Τίς γὰρ θεωρεῖν τὸ ἀληθινὸν δυνάμενος προηγουμένως ἔρχεται ἐπὶ τὸ εἴδωλον τοῦ ἀληθινοῦ;“

Dinge der erscheinenden Welt als jenes Produkt der θεωρία der Natur verstanden wird:

„Das Schauende in mir erschafft das Geschaute, so wie man in der Geometrie beim Schauen zeichnet; ich indessen zeichne nicht, sondern schaue nur, und während ich das tue, treten die Linien der Körper in die Existenz, wie wenn sie (von einem Mittelpunkt aus) gefällt würden."[57]

Die nächste Stufe der plotinischen Beschreibung ist die Seele (ψυχή), welche nun anschließend von Plotin besprochen wird. Resümierend bemerkt er, dass die Natur eigentlich schon Seele sei, oder besser: das Erzeugnis einer Seele, die bereits vor ihr da sei und mehr Leben habe.[58] Die Natur ist also selbst θεώρημα,[59] wird als Geschautes von der Seele hervorgebracht[60] und die von ihr selbst wiederum betriebene θεωρία stellt schließlich das untere Ende der Schau dar. Dass sie in sich selbst verharrt, ist wohl auch eine Konsequenz dessen. Nach Plotin eignet ihr daher eine Form der ἡσυχία[61], weil sie auf sich selbst blickt und eine „gewisse Art der Selbstwahrnehmung" habe, die aber keinesfalls als bewusste Art der reflexiven Wahrnehmung im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfe. Nur ist eben auch die ihr eigentümliche Form der θεωρία selbst ein „Auf-sich-selbst-gerichtet-Sein", eine Selbstbezüglichkeit, in dem sie sogleich das Nächste über sich erblickt: die Seele, welche wie auch schon die Natur zuvor als λόγος bestimmt wird.[62] Dies nun scheint ein nächster wesentlicher Zug der θεωρία im plotinischen Denken zu sein: Wenn sie auch immer eine gewisse (graduell differente) Selbstbezüglichkeit bezeichnet, ist es doch gerade diese Selbstbezüglichkeit, welche eigentlich eine Bezogenheit auf das je Höhere, d. h. die in der plotinischen Wirklichkeitshierarchie jeweils darüber verortete Ebene, darstellt. Dieses paradox anmutende Ambivalenzverhältnis hat seinen Grund vor allem in dem Grad der Einheit, der durch das Selbstverhältnis erreicht wird – ein Aspekt, der sich ebenfalls zuletzt in der genauen Analyse des νοῦς aufklären wird. Es gilt übrigens auch für die Natur, wenngleich Plotin über diese auch schreibt, „dass sie auf ruhige Art ein Schauen enthält, das *nicht* nach oben und auch nicht noch weiter nach unten"[63] blicke. Der Ausschluss erklärt sich durch die bereits weiter oben als Schwäche der θεωρία entlarvte ποίησις der Natur, die sich in sich selbst erschöpft. Hier ist die ποίησις also nicht „nur" ein Nebenprodukt der Schau, sondern erweist sich stattdessen als Schwäche.

---

[57] III 8,4,7–10: „Καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ᾽ ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι." Der Einschub folgt, um des besseren Verständnisses willen, Tornau.

[58] Vgl. III 8,4,15–18: „Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ᾽ αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, […]."

[59] Dazu Kalligas, *The 'Enneads' of Plotinus*, 633. Treffend dort auch die Ablehnung der Argumentation von John N. Deck, *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967, wonach hier angeblich die Rede von der menschlichen Seele sei.

[60] Vgl. III 8,5,1–6.

[61] Vgl. III 8,4,17.

[62] Vgl. III 8,6,10.

[63] III 8,4,17 f.: „ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ᾽ αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν".

Was wird uns nun über die θεωρία der Seele mitgeteilt? Zunächst einmal dies, dass die θεωρία in der Seele mit dem „Lernwilligen“ in ihr, mit dem „zum forschenden Suchen Neigenden“[64] zusammengeht. Unschwer lässt sich hier also die Wendung weg vom erscheinenden Außen und hin auf das intelligible Wissen einsehen. So heißt es auch, dass die Seele „oben sei und auch auf das Obere bezogen“[65] sei. Ein „Teil“ der Seele aber tritt in das Außen und stellt einen minderen Abglanz des Höheren dar. Wie aber kann das sein, wenn es doch zugleich heißt, dass das Intelligible wesentlich nicht teilbar ist? Wenn Plotin betont, dass das Hervortretende und das Bleibende gerade nicht identisch seien,[66] stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit beider Positionen. Plotin löst diese Schwierigkeit nicht explizit, doch ergeben sich wiederum einige Hinweise für die Lösung aus der Darstellung der Seele. Ein entscheidender Aspekt etwa ist ihre Abkunft aus dem Geist (νοῦς), welcher die nächsthöhere Hypostase[67] dieser Konzeption darstellt. Wie dieser ist die Seele eine intelligible Form von Vielheit in Einheit, nur ist sie eben eine schwächere Einheit, weil sie sich aus sich herauswendet. Gelegentlich hat man sogar den Eindruck, als könne die Seele sich nur entweder auf das Höhere oder aber das Niedere, nicht aber auf sich selbst richten, und auch, dass die θεωρία der Seele auf das Niedere gehe.[68] Hier ist aber eine genaue Textanalyse notwendig: Dass das Niedere durch die Betrachtung erfasst wird, heißt nämlich nicht, dass dies auch in seiner Vereinzelung Gegenstand der Betrachtung ist, sondern vielleicht eher dessen Folge. Aus dem Niederen vermag sich die Seele übrigens, gestärkt durch die Erkenntnis, die gerade aus dem Negativ des Guten folgt,[69] wieder zurück

[64] Vgl. III 8,5,3 f.: „τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν“.

[65] III 8,5,3: „ἄνω πρὸς τὸ ἄνω“.

[66] Vgl. III 8,5,17: „Οὐκ ἴσον δὲ τὸ προιὸν τῷ μείναντι.“

[67] Zu diesem Begriff in der Konzeption des Plotin, vgl. vor allem Ubaldo Ramón Pérez Paoli, *Der plotinische Begriff von ῾ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 41; = Habilitationsschrift, Technische Universität Braunschweig, 1987), Würzburg 1990. Dieser stellt fest (S. 10 f.; Trennungen und Hervorhebungen im Original): „ὑπόστασις ist bei Plotin zum einen das Sich-von-sich-aus-erheben, das ins-Dasein-treten, den anderen entgegentretend, subsistentia im Sinne des Unabhängig-, von-sich-aus-seins, indiuiduum. Die Ruhe zu dieser Bewegung ist die Unter-ständigkeit, substantia, welche unter ihren Akzidenzien in dem Sinne steht, dass sie ihnen Beistand und Bestand gibt. Zum anderen aber ist das Sich-erheben selber nur die andere Seite zur Bewegung eines Früheren, dessen Herab-setzung, Unter-stellung. Die Ruhe zu dieser Bewegung ist nicht einfach Substanz, sondern eher subiectum, dasjenige, welches der Macht unterworfen ist, von der es herkommt, und zu der es sich als zu seinem nichts bedürfenden Herrn verhält. Beides ist jedoch dasselbe, d. h. die Substanz kann sich nur insofern behaupten, als sie dem Beistand des Unterstellenden entsprungen ist und ihn ständig empfängt, ihm unterworfen bleibt.“ Und auch (S. 9; dort mit Belegen für jede Aussage): „Hypostase wird gegeben, gewährt, hervorgebracht und erzeugt. Dementsprechend wird sie empfangen, so dass die gewordene Hypostase bzw. das zur Hypostase Gewordene oder dasjenige, für welches Hypostase wird, wesentlich Erzeugnis ist, das von der Ursache der Hypostase oder deren Anfang und Quelle abhängt.“ Es erhellt daraus, dass der Begriff von der plotinischen Hypostasenlehre problematisch wird, wenn er denn in seiner Extension nicht eingeschränkt wird. Natürlich kann das absolute Erste Prinzip als Urgrund aller Hypostasen niemals *subiectum* und also selbst nicht Hypostase sein. Anders Gunther Wenz, „Das Eine, der Geist und die Seele. Plotins Lehre von den drei ursprünglichen Hypostasen nach Enneade V,1“, in: *International Journal of Orthodox Theology* 2,2 (2011), 73–96.

[68] Vgl. IV 8,7.

[69] Vgl. IV 8,7.

zum Höheren zu erheben. Und der Blick auf das Höhere wird von Plotin an anderer Stelle auch ausdrücklich als Blick ins eigene Innen beschrieben: „ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω."[70] Auch ist die Seele eine je stärker auf die Vielheit hin entfaltete Form des Lebens, die selbst alles Lebendige erst belebt. Doch hat die Seele ihr Leben wiederum nicht aus sich selbst, sondern empfängt dies vom Geist –[71] wie übrigens auch alles, was ihr eignet. Sie trägt die paradoxale Verbindung von Einheit und Vielheit insofern immer in sich, da sie immer überall ganz ist und niemals nur teilweise, was ihr als intelligible und nicht raum-zeitlich konkretisierte Hypostase zuzusprechen ist. Wir begegnen an dieser Stelle sodann einem weiteren Grundprinzip des plotinischen Denkens: „Was erzeugt wird, muss immer zu derselben Gattung [wie das, was es erzeugt] gehören, aber es muss auch schwächer sein, weil es beim Abstieg verblasst."[72] Da nun die Entfaltung der Hypostasen und der zunehmenden Vielheit aus dem Ersten Prinzip eine logische Ordnung beschreibt,[73] können wir sehen, dass die Seele zwar stärker ist als die unterste Form der Natur, aber eben auch schwächer als der Geist, der wiederum der „Vater" der Seele ist. Die Schwäche der Seele gegenüber dem Geist besteht in ihrer Gerichtetheit: Sie ist nämlich „stärker nach außen gerichtet, und deswegen schafft sie das, was nach ihr kommt [i. e. die Natur] – Schau schafft Schau"[74]. Die Aufstiegscharakteristik wird hier sogleich durch die Bezugnahme auf Platons Wagenlenker-Beispiel[75] noch einmal unterstrichen. Es lässt sich fragen, ob die Rede von der Teilhabe an dem Geschauten sich nicht auch auf den Leser bzw. den Schüler beziehen ließe, wenngleich Plotin natürlich – gemäß der platonischen Vorlage – primär die *innere* Seelenstruktur anspricht. Nur ist die in der Seele eruierte Ungleichförmigkeit der θεωρία äquivalent zu der in der erscheinenden (Menschen-) Welt anzutreffenden – was nicht weiter verwundert, wenn doch die Seele selbst Kosmos ist.[76] Allgemein dient Plotin die Analyse der Seelenstruktur vor allem dazu, auch hier die ihr zugeordnete Äußerung der θεωρία herauszustellen, und das ist: die πρᾶξις. Es zeichnet sich sodann die Hierarchie von ποίησις, πρᾶξις und θεωρία in Natur, Seele und Geist ab, die aber nicht eine notwendige Abwertung von ποίησις und πρᾶξις bezeichnet, da nämlich, im Gegenteil, demjenigen, das Ursache des νοῦς und von allem ist, selbst – wenigstens analog – eine ποίησις zuzusprechen ist.[77] Allerdings ist die Reihe doch nicht ein beliebiges Nacheinander, denn weder der Vorgang der

---

[70] V 3,7,26 f.: „was die Seele angeht, so ist das Stück von ihr, das auf den Geist gerichtet ist, gleichsam in ihr Inneres gerichtet". (Übersetzung nach Harder).

[71] Zu dem Gedanken „Geist ist Leben", vgl. III 8,8 sowie III,8,10,2; V 3,8,34–41.

[72] III 8,5,24 f.: „ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι." Dies ist auch der Grund, warum die Natur – wie oben geschehen – auch als eine Form der Seele beschrieben wird.

[73] Plotin betont die Bedeutung des Einheit-Vielheit-Verhältnisses zum Verständnis seiner Hypostasenlehre und beruft sich dabei übrigens auch auf die Tradition – etwa Parmenides. Vgl. dazu V 1,8.

[74] III 8,5,28–30: „[…] καὶ τὸ οὕτω θεωρῆσαν ἅτε ἐξωτέρω καὶ οὐχ ὡσαύτως τῷ πρὸ αὐτῆς τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ· καὶ θεωρία τὴν θεωρίαν ποιεῖ."

[75] Vgl. Platon *Phaidros* 247e. In *Enneade* III 8,5,34 f. formuliert Plotin: „διὸ ὁ ἡνίοχος τοῖς ἵπποις δίδωσιν ὧν εἶδεν, οἱ δὲ λαβόντες δηλονότι ὀρέγοιντο ἂν ὧν εἶδον·"

[76] Siehe dazu oben, S. 66.

[77] Vgl. V 3,17,3 f.

ποίησις noch der Akt der πρᾶξις sind jeweils als Zweck des Wirkens anzusehen. Dass überhaupt etwas geschaffen wird und eine Handlung vollzogen wird, dient vielmehr allein der Betrachtung des Ergebnisses – und also der θεωρία.[78] Die ποίησις und auch die πρᾶξις sind dann also bedingte Versuche der θεωρία im Sinne der μίμησις. Während die Natur der Teil der Seele war, der ins Außen trat, schaut nunmehr die jetzt bezeichnete Seele in ihr Innen, weshalb die ihr zugeordnete λόγος-Struktur auch eine artikulative Koordinate beinhaltet, die sich gerade im Schweigen und also in der Abwesenheit der Äußerung zeigt.[79] Plotin bedient sich hier des reichen Gehalts des λόγος-Begriffs. Dieser wird nun nämlich im Sinne eines inneren Sprechens gebraucht, er zeigt die Selbstbezüglichkeit dieser inneren Seelenstruktur, welche nunmehr keine Äußerung hat. Mit dieser Wendung der Seele in das Innen (auf sich selbst) geht auch das Ruhig-Werden (ἡσυχία) einher, da der Gegenstand der θεωρία dieser Seele in ihr selbst liegt und sie so in sich ruht und nicht mehr länger auf ein anderes (ihr Äußeres) ausgreift. Schau und Gegenstand der Schau sind hier also in einer bestimmten Weise bereits identisch und die vormalige Vielheit, welche aus der Differenz beider resultierte, wird durch die Identität in eine erste Form der Einheit zurückgenommen. Diese Ausführungen, die sich in der Mitte der Enneade finden – Form und Inhalt entsprechen auch hier einander, insofern dem Gedanken (1) die zentrale Rolle in dem Aufstiegsmodell zukommt und (2) die Seele selbst im plotinischen Konzept insgesamt das Mittlere bezeichnet[80] –, stellen sodann nun auch den Übergang zum „ernsten" Teil der Ausführungen dar. Tatsächlich erwähnt Plotin hier das Ende der spielerischen (mimetischen) Weise der θεωρία:

> „Das Schauen ist umso ruhiger, insofern es in höherem Maße Einssein bewirkt, das heißt insofern das Wissende (jetzt nämlich müssen wir ernsthaft [σπουδαστέον] sein) in dem Maße, wie sein Wissen zunimmt, mit dem Gewussten eins wird."[81]

Die nun im Konzept also erstmalig auftretende Einheit markiert sogleich auch den Übergang zur nächsten Hypostase, welche in der *Enneade* an dieser Stelle namentlich das erste Mal begegnet: der Geist (νοῦς). Wie sich die Natur als eine Weise der Seele erwies, so finden wir auch jetzt, dass die Seele nunmehr in der dargestellten Form der Einheit mit sich selbst bereits eine Form des Geistes ist,[82] ja die Seele ist ein Erzeugnis des vollkommenen Geistes.[83] Doch ist die beschriebene Form der Einheit noch eine defizitäre, weil ihr doch noch Verschiedenheit eignet. Diese gründet in der Unwissenheit der Seele über das, was in ihr eigentlich vorhanden ist. Sie bedarf des Hervorbringens im Sinne des Sich-bewusst-Machens und hat sich mithin eben noch nicht ganz selbst, wenn sie auch auf sich selbst blickt. Sie lernt sich also selbst erst

---

78 Vgl. III 8,7,9–14.

79 Vgl. III 8,6,10 f.: „ὃ γὰρ ἐν ψυχῇ λαμβάνει λόγῳ οὔσῃ, τί ἂν ἄλλο ἢ λόγος σιωπῶν εἴη".

80 In besonderer Weise erläutert Plotin dies in *Enneade* IV 8,7,1–17. Es ist gleichsam φύσις der Seele, dass sie stets zwischen den Welten steht und an beiden teilhat: am Oberen wie auch am Niederen, an der δύναμις wie auch an der ἐνέργεια, der Einheit und der Vielheit etc.

81 III 8,6,15–17: „Καὶ ὅσῳ ἐναργεστέρα ἡ πίστις, ἡσυχαιτέρα καὶ ἡ θεωρία, ᾗ μᾶλλον εἰς ἓν ἄγει, καὶ τὸ γινῶσκον ὅσῳ γινώσκει – ἤδη γὰρ σπουδαστέον – εἰς ἓν τῷ γνωσθέντι ἔρχεται."

82 Vgl. III 8,6,25.

83 Vgl. auch V 1,7,37.

kennen und weiß nicht um ihr Wissen (γνῶσις), nach welchem sie aber strebt. Die Seele aktualisiert also das zwar immer schon in ihr seiende Wissen erst allmählich und ist so ein Werden im Sinne eines Progresses aus der δύναμις in die ἐνέργεια. Plotin greift in seiner Seelenkonzeption auf die Anamnesislehre zurück, modifiziert diese allerdings, insofern er meint, dass „die Seele das Vermögen in sich aufweckt und somit besitzt, auch was sie nicht besitzt“[84]. Hier ist also die δύναμις das wesentliche Moment der Erinnerung und die Wiedererinnerung der Seele an ihr Vermögen ist zugleich die Wiedererinnerung der Seele an sich selbst. Insofern also ist der Zustand der Unwissenheit eigentlich eine Selbstvergessenheit der Seele und mit ihrem Vermögen ist sie sich auch ihres Besitzes nicht bewusst.

Allgemein eignet der Seele bereits eine wesentlich größere ἡσυχία als noch der Natur. Der Grad der ἡσυχία wird von Plotin in direkte Relation zum Verhältnis von Schauendem und Geschautem in der θεωρία gesetzt. Je mehr etwas sich selbst hat, desto höher ist der Grad der Ruhe, der ihm zukommt.[85] Die Übertragung auf den philosophischen Lebenstyp an dieser Stelle erklärt, inwiefern die menschliche Seele, die sich der θεωρία widmet, dennoch nach Außen treten kann:

> „So hat der Weise seine rationale Überlegung immer schon durchgeführt und macht das, was er bei sich hat, anderen einsichtig, während er in Bezug auf sich selbst nur Sehen ist. Er hat ja schon die Wendung zu Einem hin vollzogen und zur Ruhe – Ruhe nicht nur des äußeren, sondern auch in Bezug auf sich selbst –, und damit ist für ihn alles innen.“[86]

Die notwendige Aneignung des Wissens, das immer schon in der Seele ruht, setzt nun aber noch einen Unterschied gegenüber demjenigen, das dieser Aneignung nicht bedarf, weil es immer schon alles zu Wissende *ist*. In ihm nämlich sind Denken und Sein wahrhaft identisch,[87] was übrigens einem alten Diktum des Parmenides zu entsprechen scheint,[88] wenigstens aber die Tradition deutlich erkennen lässt.

Das nun ist die nächste, höhere Hypostase der plotinischen Wirklichkeitshierarchie: der νοῦς.

> „Die Schau steigt von der Natur zur Seele auf und von ihr aus weiter zum Geist, wobei das Schauen dabei immer mehr zu etwas dem Schauenden Eigenen wird, mit ihm also immer enger und mit ihm eins wird, bis schließlich im Fall der weisen Seele das Gewusste dahin tendiert, mit dem Zugrundeliegenden identisch zu werden, weil beide auf den Geist zustreben. Bei diesem

---

[84] III 6,2,43 f. Wesentliche Stellen zur Anamnesislehre bei Plotin und zu deren wesentlichem Gehalt, siehe die knappe Zusammenstellung in *Plotins Schriften*, Bd. 6: *Indices, verbunden mit einem Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, unter Mitwirkung von Gerard O’Daly, (Reihe: Philosophische Bibliothek; 276), Hamburg 1971, 135 (= § 69).

[85] Vgl. III 8,6,30–40.

[86] III 8,6,37–40: „Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ’ αὐτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὐτὸν ὄψις. Ἤδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἓν καὶ πρὸς τὸ ἥσυχον οὐ μόνον τῶν ἔξω, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὑτόν, καὶ πάντα εἴσω.“

[87] III 8,8,8: „καὶ τῷ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι.“

[88] Vgl. dazu V 1,8,15 ff. (Parmenides frg. 3) Plotin betont an dieser Stelle nachdrücklich das der parmenideischen Philosophie entsprechende Verhältnis von Sein und Denken sowie Einheit und Vielheit. Gegen diese Interpretation des Parmenides steht Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz*, (Reihe: Philosophische Abhandlungen; Bd. 49), Frankfurt am Main 1980, 16; auch Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*, 245.

[dem Geist] selbst ist beides nur noch eins, und zwar nicht durch Aneignung, wie bei der bestmöglichen Form der Seele, sondern durch Sein, d. h. deshalb, weil Sein und Denken dasselbe sind."[89]

Der νοῦς ist es, der nunmehr eine besondere Form der θεωρία birgt. Sie ist ihm nicht länger etwas Äußeres, seine ἐνέργεια ist nicht länger eine mimetische und einer höheren und wahreren Form der θεωρία nacheifernd. Ihm ist die θεωρία stattdessen immediat eigen – genauerhin *ist* der νοῦς selbst θεωρία. Diese bezeichnet die ihm ureigene innere Struktur und wird auch als „θεωρία ζῶσα"[90] (lebende Schau) bezeichnet, weil in ihr Schauendes und Geschautes nicht mehr geschieden werden können, sondern eine organische Einheit bilden und gegeneinander austauschbar sind. Daher kommt ihm Leben auch nicht aus einem ihm Äußeren, anderen zu. Sein Leben ist ein reines, welches nicht bloß vegetativ, auf Wahrnehmung beruhend oder auch seelisch ist.[91] Es ist aus der Sicht des spätantiken Neuplatonikers eine fehlgehende Interpretation, zu meinen, die physisch-materielle Welt hätte Geltung oder Bestand, da sie doch immerzu im Vergehen und also niemals wirklich seiend ist.[92] Das Prinzip des Lebens selbst ist schließlich als rein geistiges bestimmbar, da bloße Materie leblos ist. Die Angewiesenheit der Materie auf das über die Seele als Prinzip der Selbstbewegung vermittelte Leben lässt sich formelhaft fassen: Geist ist Leben.[93] Wenn Geist Leben ist, bedeutet dies zunächst, dass hier nicht von einem physischen Lebensbegriff die Rede ist. Der νοῦς ist eigentliches Leben und die damit zusammenhängende Lebensform ist nicht die eines ζῷον πολιτικόν in der Gesellschaft, sondern des inneren Menschen. Dieses Leben ist jedem Menschen in seiner inneren Eigentlichkeit eigen. Damit entzieht sich der Lebensbegriff gleichwohl dem messbaren Zugriff und die Erfüllung dieses Lebens kann nicht im Außen der erscheinenden Welt gefunden werden, sondern muss als eine Erfüllung des inneren Lebens des Geistes – seiner ἐνέργεια – verstanden werden.

So ist der Geist das, wovon die Seele und das Niedere selbst das Leben erhält und was aller Wahrnehmung und allem Vegetativen vorausliegt. Weil der Seele und der Natur nun mimetische Formen der θεωρία eignen, so eignet ihnen auch immer ein

---

[89] III 8,8,1–8: „Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι."

[90] III 8,8,11.

[91] Vgl. III 8,8,13 f.: „[…] αὐτοζωὴν εἶναι οὐ φυτικὴν οὐδὲ αἰσθητικὴν οὐδὲ ψυχικὴν τὴν ἄλλην".

[92] Das darf nicht als ein Plädoyer für Weltflucht und Gleichgültigkeit im Umgang mit Mensch und Welt fehlinterpretiert werden, wie es etwa Venanz Schubert, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg/München 1973, 84 f. tut. Plotin kann niemals als Gewährsmann für eine solche Lesart gelten. Im Gegenteil: Sein eigenes Leben, soweit uns als Narrativ in Porphyrios' Schrift zugänglich, gibt Zeugnis für sein tätig-aktives Wirken, den Einsatz für Menschen und Gesellschaft. Er begegnet als aufmerksamer Mitmensch, der selbst den nicht äußeren Schmerz und Suizidgedanken seines Schülers wahr- und ernstnahm. In den *Enneaden* ließe sich etwa IV 8,2,27 f. als – mindestens indirekter – Beleg gegen die Abwendungsinterpretation anführen: „Fürsorge für das Niedere verhindert nicht […], dass das Fürsorgende im höchsten und besten Sein verharre."

[93] Vgl. I 1,13,5–8.

geistiges Erkennen, weil *alles Leben eine Form der Erkenntnis* ist.[94] Es gilt dazu festzuhalten, dass wir es hier nicht mit einem νοῦς im Sinne von Denken nach menschlichen Maßstäben und Möglichkeiten zu tun haben. Vielmehr bezeichnet der νοῦς des Plotin das reine Denken.[95]

„Der Geist ist nicht der Geist eines einzelnen, sondern außerdem der ganze; und wenn er der ganze Geist ist, ist er auch der Geist von allen. Und wenn er der ganze Geist und der Geist von allen ist, dann muss in ihm auch jeder Teil das Ganze und alle sein;"[96]

Dieser vollkommene Geist ist auf sich selbst gerichtet – und entspricht so der aristotelischen νόησις νοήσεως: dem Denken des Denkens. Dieses ist als eine reine Selbstbezüglichkeit in jeder Weise frei von einem Äußeren, das es doch nur von sich selbst abziehen würde. Stattdessen denkt es – nach Plotin –, indem es sich selbst denkt, eigentlich bereits alles, weil es in sich die Summe aller Ideen hat, die sodann mit der Entfaltung die erscheinende Wirklichkeit und die je äußere Vielheit bilden. In sich birgt der νοῦς eine ambivalente Doppelstruktur, die bereits die Grenzen des menschlichen Begriffsdenkens anzeigt. So ist er nämlich einerseits die höchst mögliche *denkbare* Einheit, da er in seiner Ganzheit ja nichts außer sich selbst hat. Das Denkende, das Gedachte und das Denken selbst sind in ihm ganz eines, weil eben identisch. Anders formuliert: Das Subjekt und das Objekt der θεωρία sind in ihm gleich. Doch ist er zugleich auch eine spezifische Form der Vielheit, da er in sich bereits alles hat und außerdem doch auch in Denkendes, Gedachtes und Denken auseinanderfällt, insofern er ein Subjekt und ein Objekt der θεωρία hat, d. h. sich selbst anschaut, sich also von sich selbst zunächst abzieht, um sich so überhaupt anschauen zu können. Plotin selbst formuliert dieses ambivalente Einheits-Vielheits-Verhältnis des Geistes auch ausdrücklich aus:

„οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ᾽ εἷς καὶ πολλοί"[97]

Dieses ambivalente und beinahe paradoxale Selbstverhältnis des Geistes ist zugleich auch die wesentliche Schwierigkeit in der Wendung des Geistes zum Ersten Prinzip, welches er als immer eine minimale Vielheit bedingender Geist nicht zu erkennen vermag.

„Auch wenn es das Eine anschaut, schaut es dieses nicht als Eines an; andernfalls wird es nicht zu Geist. Vielmehr hat der Geist zwar als etwas angefangen, das eins ist, ist dann aber nicht so geblieben wie er angefangen hat, sondern ist, von sich selber unbemerkt, vieles geworden und hat sich entfaltet, weil er alles haben wollte."[98]

---

[94] Vgl. III 8,8,17: „πᾶσα ζωὴ νόησίς τις".

[95] Vgl. III 8,8,41 f.

[96] III 8,8,40–45.

[97] IV 8,3,10.

[98] III 8,8,31–34: „Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἕν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς. Ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἓν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ᾽ ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὑτὸν πάντα ἔχειν θέλων […]."

Gerade weil der νοῦς demnach sich selbst anblickt, ist er, obgleich auch unendlich (ἄπειρος) und nicht aus Teilen zusammengesetzt,[99] in einer ersten bestimmten Weise Vielheit und nicht das absolute Erste Prinzip, welches vollkommen und absolut einheitlich, begrifflich unbestimmbar, weil ohne Prädikat, bleiben muss. Es birgt geradezu eine gewisse Dramatik, dass der νοῦς gerade durch sein Streben nach der Einheit, die ihm selbst vorausgeht, und nach der Einheit mit sich selbst den Hervorgang der vielheitlichen Wirklichkeit bedingt. Beinahe mythisch erwähnt Plotin, dass dieses Streben des νοῦς, gleichsam ein „gnoseologischer Sündenfall", darin gründet, dass der νοῦς „mehr sein wollte als er war". Weil er sich selbst zu erkennen anstrebt, tritt er überhaupt erst in eine Distanz zu sich und wirkt so eine erste ambivalente Form der Vielheit (die triadische Struktur von Denkendem, Gedachtem und Denken), die erst alle weitere vielheitliche Entfaltung bedingt.[100] Damit ist die θεωρία des νοῦς aber einerseits überhaupt Bedingung der Möglichkeit für das Sein des Seienden, weil alles Seiende nur eben als Eines ist und die θεωρία gerade jene Sammlung auf das Eine im Sinne des Eins-Seins bezeichnet. Die Hinwendung auf sich selbst, das eigene Innen, hebt den νοῦς sodann von allem ab und entzieht ihn der Einflussnahme eines Außens, weil er allem Außen vorausliegt.

„Alles, was auf ein anderes hingewendet ist, unterliegt der Bezauberung durch ein anderes; denn das, worauf es gerichtet ist, das bezaubert und bannt es; und allein das, was auf sich selber hingewendet ist, ist frei von Bezauberung. So unterliegt jegliche Praxis der Zauberei und das ganze Leben des handelnden Menschen. […] Übrig bleibt allein die Betrachtung als unverzauberbar. Denn niemand, der auf sich selber hingewendet ist, unterliegt einer Zauberei; er ist ja Einheit, der Gegenstand seiner Betrachtung ist mit ihm selber identisch; und die Vernunft unterliegt keinem trügerischen Schein, sondern wirkt das, was sein muss, sie lebt ihr Eigenleben und tut ihr Eigentun."[101]

Während das praktische Leben („ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος") also durch die Bezogenheit auf die erscheinende Vielheit des Außens der ständigen Einflussnahme dieser Erscheinungen unterliegt, ist es allein die θεωρία und mithin das theoretische Leben, welches als solches in der Selbstreflexivität eine geschlossene Einheit bildet und insofern nicht von einem Außen abgelenkt und durch trügerische Erscheinungen gebannt wird. Damit erscheinen Theorie und Praxis allerdings zunächst in einem deutlichen Gegensatz, der sodann gleich wieder korrigiert wird: Diese Form der θεωρία nämlich hat ihr eigenes Leben (ζωή) und wirkt ihr eigenes Werk („τὸ ἔργον ποιεῖ").[102] Mithin

[99] Vgl. III 8,8,44–48: „[…] καὶ συγκείσεται ἐξ οὐ νῶν, καὶ σωρός τις συμφορητὸς ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νοῦς ἐκ πάντων. Διὸ καὶ ἄπειρος οὕτως καί, εἴ τι ἀπ᾽ αὐτοῦ, οὐκ ἠλάττωται, οὔτε τὸ ἀπ᾽ αὐτοῦ, ὅτι πάντα καὶ αὐτό, οὔτε ἐκεῖνος ὁ ἐξ οὗ, ὅτι μὴ σύνθεσις ἦν ἐκ μορίων."

[100] Das Verhältnis von ἕν und νοῦς, das Ins-Sein-Treten und also auch den Grund der Vielheit untersucht Plotin ausführlicher in der bekannten *Enneade* V 1.

[101] IV 4,43,16–44,4: „Πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ᾽ ἄλλου· πρὸς ὅ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον. Διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· […] Μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὑτὸν γεγοήτευται· εἷς γάρ ἐστι, καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτός ἐστι, καὶ ὁ λόγος οὐκ ἠπατημένος, ἀλλ᾽ ὃ δεῖ ποιεῖ, καὶ τὴν αὑτοῦ ζωὴν καὶ τὸ ἔργον ποιεῖ." (Übersetzung nach Harder).

[102] Damit ist die bloße Betonung der „Disjunktion" – wie etwa von Tornau in seinem Kommentar zur *Enneade*, S. 372, Anm. 9 – unvollständig.

eignet ihr eine eigene Form der Praxis. Die Lebensführungen werden hier allerdings nicht in aristotelisch-sachlicher Darstellung klar nebeneinander gestellt. Die Selbstreferenzialität der θεωρία ist ein von Plotin nachdrücklich hervorgehobenes Charakteristikum in der Differenz von Vielheit (d. h. Abhängigkeit von einem Anderen), Schein und Unbestimmtheit einerseits und Einheit, Identität und Bestimmtheit andererseits.[103] Die θεωρία ist daher die begriffliche Beschreibung der Erfüllung des Satzes: „Ein jedes sucht nicht ein anderes, sondern sich selbst."[104] Sie bezeichnet somit eigentlich das vollkommene Sich-Finden. Wenn nun alles nach θεωρία strebt, wie Plotin meint, dann deshalb, weil θεωρία gerade die Hinwendung auf sich selbst im Sinne der Verwirklichung des höchsten eigenen ἔργον bezeichnet. Hier lässt sich sogleich eine Parallele zu der bereits oben im Kontext von Aristoteles besprochenen Einsicht finden, nach welcher der νοῦς als ἐρώμενον alles bewege.

Andererseits ist die θεωρία selbst aber auch Ausdruck eines Mangels an Einheit, weil sie nur eben unvollkommene, vielheitliche Einheiten hervorzubringen vermag, die nur schlechtere Abbilder des ersehnten, absolut einheitlichen Urbildes darstellen. Der νοῦς bleibt also immerzu unvollkommene Einheit, ist eine stete, unendliche Suchbewegung des Einen nach sich selbst, wenngleich diese Bewegung auch, als Kreisbewegung, nach aristotelisch-klassischer Vorstellung gerade keine Bewegung im eigentlichen Sinne ist, sondern unendliche Unbewegtheit.

Damit ist der νοῦς, wie Plotin explizit betont, noch nicht der äußerste Punkt des Aufstiegs des nach seinem Ursprung und der θεωρία Fragenden. Die *Enneade* III 8 endet nicht mit der Beschreibung des νοῦς, sondern übersteigt auch diesen noch. So sehen wir, wie wesentlich Plotin die aristotelische Prinzipienlehre kritisiert[105] und revidiert. Der Geist ist für Plotin also

„nicht das Erste, sondern es muss noch dasjenige geben, was jenseits von ihm ist, um dessentwillen alle bisherigen Überlegungen angestellt worden sind – zunächst einmal, weil die Vielheit später da ist als das Eine. Und: Der Geist ist Zahl; Ursprung der Zahl, auch der so verstandenen, ist aber das im wirklichen Sinne Eine [ἕν]. Und: Er ist zugleich Geist [νοῦς] und das Gedachte [νοητὸν], folglich ist er zwei zugleich; wenn er zwei ist, ist es notwendig, das ins Auge zu fassen, was vor diesem Zweisein kommt. Also, was ist es? Geist für sich allein? Aber mit allem, was Geist ist, ist das Gedachte [νοητόν] zusammengekoppelt; wenn das Gedachte nicht mit ihm zusammengekoppelt sein darf, kann es auch nicht Geist sein. Wenn es also nicht Geist ist, sondern sich der Zwei entziehen soll, dann muss das, was früher als die besagten Zwei da ist, jenseits des Geistes sein."[106]

---

[103] Zum Gegensatz von Vielheit und Einheit, siehe bspw. der Beginn von *Enneade* VI 6,1, wo Plotin etwa definiert: „καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ νεύειν χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντη μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἑνὸς πλῆθος γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἑνοῦντος·" – „Ein Vieles wird ein Ding dann, wenn es unfähig ist, sich auf sich selbst zu richten, sich ausschüttet und ausdehnt in der Zerstreuung. Und wenn es bei diesem Sichausschütten des Einen gänzlich beraubt wird, so wird es Vielheit, weil nicht da ist, was seinen einen Teil mit dem anderen eint." (Übersetzung nach Harder).

[104] VI 6,1,10–12: „ἕκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' αὐτὸ ζητεῖ, ἡ δ' ἔξω πορεία μάταιος ἢ ἀναγκαία." (Übersetzung nach Harder).

[105] Vgl. vor allem V 1,9,7 f.

[106] III 8,9,1–10: „διὸ οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ, οὗπερ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι, πρῶτον μέν, ὅτι πλῆθος ἑνὸς ὕστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιούτου

Das Jenseits-Seiende ist wiederum der Grund des Geistes selbst – und so der letzte Grund von allem. Das Streben des Geistes greift also auf ein über dem νοῦς liegendes, jenseitiges Prinzip aller Dinge aus; es ist begriffslogisch unfassbar, weil unbestimmbar. Dies schon insofern, als ihm nicht einmal das Sein zugesprochen werden kann.[107] Dieses Jenseitige aber ist das Erste Prinzip des Plotin: das absolute Eine, oder eben auch: das Gute. Und nun also erreichen wir jenes *Woraufhin*, welches wir zu Beginn der Untersuchung in den Blick nahmen. Doch weiß Plotin, dass mit den Bezeichnungen – Eines, Gutes – allein nichts gewonnen ist. Wie sollten wir ein Wissen von diesem Ersten Prinzip haben, wenn es doch jenseits des Geistes (und Denkens) ist und all unser Wissen allein aus der geistigen Vermittlung, einem geistigen Zugriff heraus als Wissen zugänglich und begreifbar ist? Dies ist die Grundfrage der plotinischen Philosophie über das Erste Prinzip, welches sich dem wissenden Zugriff entzieht. Plotins Antwort hierauf greift auf einen bekannten Grundsatz der antiken Philosophie insgesamt zurück: Gleiches wird mit Gleichem erkannt.[108] Da alles dem Ersten Prinzip logisch nachgeordnet ist und dieses auch vor dem Geist liegt, geht jegliches von ihm aus. Dann aber hat dieses Ausgehende immer auch etwas von ihm und könnte ohne dieses Teilhaftige nicht sein, weil es nur ist, sofern es als eines ist. Wie konkretisiert sich das nun in der möglichen Erkenntnisweise? Nach Plotin

„muss sich der Geist in diesem Fall quasi hinter sich zurückziehen und quasi auf sich selbst verzichten zu Gunsten desjenigen, was sich hinter ihm befindet – doppelgesichtig wie er ist –, kurz: er darf dort, wenn er jenes sehen will, nicht ganz Geist sein."[109]

Der Geist als der Inbegriff des θεωρία-Treibens, der in sich also immer noch Selbigkeit und Andersheit birgt,[110] ist gefordert, sich selbst zurückzunehmen, was sodann heißt: nicht länger auf sich selbst zu blicken und also gerade auch noch jene θεωρία zur Ruhe zu bringen,[111] die an sich selbst doch schon eine Form der Ruhe ist. Daher kann auch der letzte Schritt zum Einen nicht mehr mit dem Begriff der θεωρία, welche ja die ἐνέργεια des Geistes und als solche die vollkommenste Form der ἐνέργεια insgesamt ist, gefasst werden. Das vollkommene Gute und absolute Eine Prinzip hat keine ἐνέργεια:

τὸ ὄντως ἕν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. Εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. Τί οὖν; Νοῦς μόνον; Ἀλλὰ παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν· εἰ οὖν δεῖ μὴ συνεζεῦχθαι τὸ νοητόν, οὐδὲ νοῦς ἔσται. Εἰ οὖν μὴ νοῦς, ἀλλ᾽ ἐκφεύξεται τὰ δύο, τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι."

[107] Vgl. etwa III 8,9,53: „Καὶ οὕτως οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων."; auch III 8,10,30: „ἤ ἐστι μὲν [τὸ] μηδὲν τούτων ὧν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι."

[108] Vgl. dazu Platons Beschreibung des Sehens; Platon *Timaios* 45b 2–d 7 und 46a 2–c 6. Plotin schreibt in III 8,9,22 f.: „Πρὸς ὃν δεῖ σημῆναι, ὅπως οἷόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν." Eindeutig auch VI 9,11,33. Natürlich ist auf die Vorgeschichte dieses Grundsatzes hinzuweisen. Vgl. dazu Carl Werner Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, (Reihe: Klassisch-philologische Studien, Bd. 31; = Dissertationsschrift, Universität Bonn, 1960), Wiesbaden 1965. Zu Plotin auch Albert, *Platonismus*, 53–55.

[109] III 8,9,29–32: „Ἦ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοὐπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, [†] κἀκεῖνα, εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὁρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι."

[110] Vgl. VI 7,39,5–6: „δεῖ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἑτερότητα καὶ ταὐτότητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσει."

[111] Vgl. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 160–164.

„Wenn der Geist nämlich selber das Gute wäre, wozu müsste er dann noch sehen oder überhaupt aktiv sein? Während alles andere sich rings um das Gute herum befindet und wegen des Guten seine Aktivität [ἐνέργεια] hat, ist das Gute selber auf nichts angewiesen; darum kommt ihm nichts zu außer ihm selbst.“[112]

Alle ἐνέργεια ist demgemäß Artikulation eines Mangels, eines Strebens auf das eine Gute hin. Das Strebende aber kann, da es ja nach etwas strebt, noch nicht im Besitz des Strebeziels sein. Weil θεωρία für Plotin aber – wie für Aristoteles auch – Aktivität, Verwirklichung als ἐνέργεια darstellt, lässt sich folgerichtig sagen, dass auch diese im Letzten als Mangel beschrieben werden kann. Das Denken der θεωρία nämlich beschreibt einen Mangel an Einheit, da sie notwendig eine minimale Zweiheit von Denkendem und Gedachtem setzt. Wo Plotin sich nun explizit der Beschreibung des Schrittes auf das Eine hin widmet – etwa in *Enneade* VI 9,10 f. –, kommen deshalb andere Terminologien zur Anwendung, die erkennbar mit dem Ungenügen der diskursiven Sprache ringen. Plotin weiß um diese Schwierigkeit und thematisiert sie auch ausdrücklich:

„Der Versuch, so etwas sprachlich darzustellen, ist in der Tat riskant. […] Das Erlebnis der Schau [θέαμα] ist schwer zu beschreiben: Wie soll man von etwas erzählen wie von etwas anderem, wenn man es dort, im Moment des Schauens, nicht als etwas anderes, sondern als eins mit sich selbst erlebt?“[113]

Schon die Rede von „Schau“ wird, da sie ein logisches Verhältnis zwischen einem Schauenden und einem Geschauten setzt,[114] tatsächlich problematisch. Nichtsdestotrotz lassen sich immer wieder Beschreibungen finden, die diesen letzten Schritt als Schau darstellen. So bemerkt etwa Halfwassen:

„Das Ziel der Metaphysik Plotins und des in ihr vollzogenen Transzendierens ist die ekstatische Schau des überseienden Einen selbst, in der der Schauende aus sich selbst und aus allem Sein heraustritt, so dass sich das Transzendieren durch die Selbsttranszendierung des Transzendierenden – die Plotin ἔκστασις nennt – in der alles Denken übersteigenden Einswerdung mit dem absolut transzendenten Absoluten vollendet, in der auch die Zweiheit von Schauendem und Geschautem in die absolute Einheit aufgehoben ist.“[115]

Dass hier das Erreichen der Einswerdung mit jenem Begriff der Schau beschrieben wird, darf nicht darüber täuschen, dass dies dennoch *nicht* die θεωρία bezeichnet. Wie wir bereits erwähnten, verwendet Plotin nämlich in *Enneade* VI 9, auf welche Halfwassen sich hier vornehmlich bezieht, durchaus eine breite Terminologie zur Bezeichnung dieser höchsten „Schau“, zuletzt allerdings gerade *nicht* mehr θεωρία.

---

[112] III 8,11,8–11: „Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδέν ἐστιν αὐτῷ ἢ αὐτό.“

[113] VI 9,10,13–14.19–21: „τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν;“ (Übersetzung nach Tornau).

[114] Vgl. VI 9,10,14–16.

[115] Jens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, (Reihe: Hegel-Studien. Beiheft, Bd. 40; = Habilitationsschrift, Universität Köln, 1995/96), Bonn 1999, 249–250.

Halfwassens Hinweis auf die Aufhebung der „Zweiheit von Schauendem und Geschautem", seine Betonung der Vereinfachung (ἅπλωσις), da ja die Einswerdung „alles Denken übersteigt", und sodann seine Bemerkung, dass das „Denken sich aller seiner Inhalte entäußert", um zuletzt „in die Ruhe der ungegenständlichen Schau des Einen"[116] aufgehoben zu werden – all dies sind Indizien für das Ungenügen des θεωρία-Begriffs zur Bezeichnung dieses Ereignisses, das in seinem wesentlichen Kern insgesamt inkommunikabel bleiben muss, da es sich der Sprache als eines grundsätzlich zweiheitlichen Mediums entzieht. Dieser ganz wesentlichen Grundeinsicht werden wir übrigens auch später im Kontext der christlichen Denker, vor allem aber des Augustinus, stets wieder begegnen. An dieser Stelle sei auch angemerkt, dass die beschriebene Einung mit dem Einen nicht einfach der platonischen ὁμοίωσις τῷ θεῷ-Lehre entspricht. Die „Verähnlichung mit Gott soweit als möglich"[117] unterscheidet sich tatsächlich erheblich, weil sie eben nicht eine Einswerdung unter Negation jeglicher Differenz und Zweiheit darstellt, sondern stattdessen die „Differenz zwischen Gott und dem Menschen nicht"[118] aufhebt. So wäre die Verähnlichung mit Gott lediglich als eine Angleichung an den vollkommenen Selbstvollzug des Geistes zu begreifen, nicht aber an die vollkommene und absolute Einheit, die sich vom Geist durch ihre radikale Bestimmungslosigkeit absetzt. Damit aber wäre die ὁμοίωσις eine Beschreibung des Strebens nach θεωρία. Man möge dagegen nun *Enneade* I 4 anführen:[119]

„Es ist in einem durchschnittlichen Leben keine Glückseligkeit möglich. So fordert auch Platon sehr treffend, man müsse das Gute von dort droben herholen, und, wer weise und glückselig sein wolle, müsse zu Jenem hinblicken und Ihm sich angleichen und nach Seiner Richtschnur leben. Dies allein muss er besitzen zur Erreichung des Zieles; die übrigen Dinge, z. B. den Ort, wird er wechseln, […]."[120]

Doch die bloße Bezugnahme auf Platon bedeutet zunächst nicht, dass damit auch ein konkretes Modell aufgegriffen wird. Kalligas etwa betont, Plotin "does not appear to have in mind here a specific passage of Plato's. He chooses instead to present in highly condensed form what – in his view – Plato's doctrine on *eudaimonia* consisted in, seeing that it encapsulates the findings of the anti-Peripatetic critique that has been waged throughout"[121] in *Enneade* I 4. Vor allem jedoch ist zu berücksichtigen, dass

[116] Ebd., 250. Dort in Anm. 110 weitere wesentliche Literatur zum Problem der Einswerdung.

[117] Platon *Theaitetos* 176b 1–3: „φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι."

[118] Markus Enders, „homoiôsis theô", in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 192–193, 192. Enders verweist auf Proklos in Bezug auf die letztendliche Aufhebung der Differenz aufgrund der Identität von Einem und ersten, höchsten Gott. Diese Identität besteht aber, wie wir an III 8 aufzeigten, bei Plotin explizit nicht.

[119] So etwa Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 253, der diese Stelle als Beleg dafür nimmt, dass „Plotin die Angleichung an das Eine in der Tat als das höchste Ziel menschlichen Handelns betrachtet".

[120] I 4,16,9–14: „Οὐκ ἔστιν οὖν ἐν τῷ κοινῷ εὐδαιμόνως ζῆν. Ὀρθῶς γὰρ καὶ Πλάτων ἐκεῖθεν ἄνωθεν τὸ ἀγαθὸν ἀξιοῖ λαμβάνειν καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι καὶ ἐκείνῳ ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν. Τοῦτο οὖν δεῖ ἔχειν μόνον πρὸς τὸ τέλος, τὰ δ' ἄλλα ὡς ἂν καὶ τόπους μεταβάλλοι […]."

[121] Kalligas, *The 'Enneads' of Plotinus*, 186.

Plotin gerade an dieser Stelle explizit vom νοῦς als dem Guten spricht: „Will man aber das Wesen des Edlen nicht hinaufheben bis zu dieser Höhe des Geistes […].“[122] Auch Kalligas sieht, dass hier – im Besonderen noch einmal im sich anschließenden Leier-Beispiel – die „noetic activity“[123] bezeichnet ist. Der Geist ist es also, der zum Ziel der Angleichung wird. Die ihm aufgrund der reinen Selbstbezüglichkeit zukommende Selbstgenügsamkeit entspricht eben der platonischen Figur der Ideenbezogenheit.[124] Erst mittelbar durch den Geist wird – wiederum bei Plotin – das *höchste* Gute und also das ἕν sodann ebenfalls zum handlungsbezogenen Ziel des Strebens, insofern es sich im Geist dem Denken zeigt. Doch lässt das absolute Erste Prinzip an sich ja gerade keine Bestimmung zu und es ergeben sich eine Reihe von Schwierigkeiten, wollte man aus ihm eine Ableitung konkreter Praxis vornehmen.[125] *In nuce* hieße die hier geführte Argumentation, dass die Schau des Einen bei Plotin also nicht der (platonischen) ὁμοίωσις τῷ θεῷ gleichzustellen wäre, da Letztere nämlich auf den vollkommenen νοῦς hinzielt und Erstere den Anspruch auf die vollkommene Einswerdung mit dem ἕν erhebt, die sogleich nicht mehr diskursiv-sprachlich zu fassen oder gar zu denken ist, da sie „jenseits des Geistes“ liegt. Das aber ist kein Widerspruch: Da der νοῦς jene Einheit ist, die sich zu sich selbst verhält und Erkenntnis ist, ist er die begreifbare Verwirklichung des an sich absoluten Einen. Der einer Angleichung an den νοῦς mithin im Sinne der Einung folgende Schritt der vollkommenen Schau, der von Plotin beschrieben wird, ist eben kein ethischer oder auch intellektueller Vorgang, sondern entzieht sich den so gearteten Deskriptionskategorien, da diese gerade den erkenntnisvermittelnden Geist voraussetzen. Dies ist der Grund dafür, warum dieser letzte Schritt in der Tradition wiederholt als „mystisch“ begriffen wurde. Wesentlich ist jedoch allein der Verzicht auf die konkret-sprachliche Vermittlung der einenden Schau. Das Erste Prinzip ist für Plotin gerade durch seine unbegreifliche Unbestimmbarkeit „aussagbar“, weil es nicht *etwas* ist.[126] Einsehbar ist es einzig in der *logischen* Notwendigkeit seiner Voraussetzung:[127]

„So ist das Eine nichts von allem, sondern *vor* allem.“[128]

Als solches ist es allein „δύναμις τῶν πάντων“[129] und bleibt selbst stets unbewegt und ἥσυχος. An dieser Stelle erinnern wir uns an jene schon in der Natur stets gleich-

[122] I 4,16,1 f.: „Εἰ δέ τις μὴ ἐνταῦθα ἐν τῷ νῷ τούτῳ ἄρας θήσει τὸν σπουδαῖον […]“.

[123] Kalligas, *The ‚Enneads' of Plotinus*, 186.

[124] Vgl. dazu Kalligas, *The ‚Enneads' of Plotinus*, 162.

[125] Vgl. dazu Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 252–269.

[126] Vgl. III 8,9,39–44.

[127] Vgl. Bernhard Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, (= Habilitationsschrift, Universität Freiburg, 1982), unveröffentlichtes Manuskript, bspw. 37. Die Uneinsehbarkeit des Prinzips selbst hat zu einer Wertung dieser Philosophie als „philosophische Religion“ geführt. Vgl. Albert, *Platonismus*, 53. Diese Bewertung ist allerdings gerade vor dem Hintergrund der *Einsehbarkeit* der logischen Voraussetzung der Einheit irreführend. Auch andere (bspw. die Rede von der „ekstatischen Schau“) von Albert dort gebrauchte Bezeichnungen erscheinen problematisch. Eine Interpretation des plotinischen Denkens läuft mit der schnellen Bewertung desselben als „mystisch“ Gefahr, die streng philosophische Weise des Aufstiegs der Seele zu verkennen.

[128] III 8,9,53 f.: „Καὶ οὕτως οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων.“

[129] III 8,10,1. Dies ist ein weiteres Merkmal, welches das Erste Prinzip vom Geist absetzt, denn für

bleibende δύναμις und erkennen, inwiefern das Erste Prinzip in allen Stufen als Verharrendes und Seinstiftendes wirkt. Zur Darlegung des Hervorgangs von Allem und sodann des Etwas aus dem Vor-Allem bedient sich Plotin einer reichen Bildsprache – etwa von der Quelle, der Pflanzenwurzel etc. –, die zugleich unmittelbar deutlich macht, dass hier die Sprache zuletzt ganz versagt.[130]

„Wenn man das Eine desjenigen ins Auge fasst, was in Wahrheit *ist*, den Ursprung, die Quelle und die ermöglichende Wirkkraft desselben, dann sollen wir es für paradox halten und den Verdacht haben, dass es ein Nichts ist? Nun: es ist in der Tat das Nichts von allem, wovon es der Ursprung ist, allerdings ist das so zu verstehen, dass es nichts gibt, was von ihm ausgesagt werden kann – nicht, was es *ist*, nicht Sein, nicht Leben –, und dass es deswegen über dem allen steht. Wenn du es schaffst, es unter Fortlassung des Seins zu erfassen, wirst du das Wunder haben. Wenn du darauf gezielt und es erreicht hast und innerhalb von ihm zur Ruhe gekommen bist, dann erkenne es immer intensiver, indem du dir seiner durch direkten Zugriff bewusst wirst und seine Größe an dem siehst, was aufgrund von ihm nach ihm da ist."[131]

Letzteren gilt, dass er in Wirklichkeit übergehende Möglichkeit ist; vgl. III 8,11,1 f.: „ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα." Zu scheinbar widersprechenden Aussagen, nach denen auch das Erste Prinzip eine ἐνέργεια habe, siehe Hans Buchner, *Plotins Möglichkeitslehre*, (Reihe: Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Bd. 16; = Dissertationsschrift, Universität München, 1968), München/Salzburg 1970, 99–102, der diese zutreffend im Stile analoger Sprechweise interpretiert; siehe dazu auch Edgar Früchtel, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, (Reihe: Philosophische Abhandlungen; Bd. 33), Frankfurt am Main 1970, 15.

[130] Vgl. dazu Andreas Zierl, *Wort und Gedanke. Zur Kritik sprachlicher Vermittlung bei Platon und Plotin*, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 322; = Habilitationsschrift, Technische Universität Dresden, 2010), Berlin/Boston 2013, 208: „Das Eine Gute aber, das alles Denken und Sein gerade dadurch ermöglicht, dass es selbst nicht Sein und Denken, sondern vor ihm ist, lässt sich in eigentlichem Sinne nicht mehr aussagen. Nicht mehr von Ihm, nur über Es können wir sprechen, und diese Rede dient, ohnmächtig, Jenem selbst gerecht zu werden, *unserer* Verständigung über Es. – Bei dieser denkbar exponierten und zugleich schlechterdings notwendigen und fundamentalen Rede über das Eine leistet die Sprache und Sprachkritik Plotins das Äußerste und Höchste. Angesichts des Einen Guten spricht er, strenge und konsistente Gedankenführung mit eindrücklichen Bildern verbindend, in einem eigentümlich intensivierten, gehobenen Ton. Konsequenz der Unsagbarkeit ist die Methode der negativen Dialektik, die vom Späteren, aus dem Einen Hervorgegangenen und darum Minderen ausgehend, die diesem zukommenden Prädikate für Jenes negiert, sagt, was Jenes *nicht ist*, und Seinen Begriff durch Abstraktion von dem, was Ihm nicht mehr genügen kann, *ex negativo* herausschält. Gegenstück der Negation ist die emphatische Affirmation, die sich wiederum vom Prinzipiierten her nähert und auf der Grundlage seiner Verwandtschaft mit dem freilich überlegenen Prinzip diesem seine höchsten wesentlichen Eigenschaften mit dem Zusatz der Überbietung – durch Verbindungen etwa mit ὑπέρ, z. B. ὑπέρκαλον – oder der eminenten Eigentlichkeit – etwa mittels (ὑπερ)-όντως, z. B. ὑπερόντως αὐτός – zuspricht. Beide Formen der distanzierten Annäherung, Bejahung und Verneinung finden sich vereint im Paradox – etwa ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, das vielleicht am sprechendsten die Grenzwertigkeit solcher Rede ins Wort fasst. Schließlich die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Bedeutung und ihre Transzendierung signalisierend οἷον, ‚gleichsam'. Damit wird in verkürzter Form ein Vergleich angestellt und dies, Gleichnis und Bildsprache, uns als weites Feld möglicher Veranschaulichungen des Abstrakten eröffnet. […]." Werner Beierwaltes, „Plotins Metaphysik des Lichtes", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 75–117, 115 (Anm. 136), bemerkt übrigens zur Funktion des οἷον ganz hellsichtig: „Das ‚Gleichsam' (οἷον) ist nicht Einschränkung, sondern Steigerung in der Negation dessen, was dem Einen als aus der Dimension diskursiven Denkens nicht zukommend abgesprochen wird. Im Versuch, von der ‚Gleichheit' auszugehen, zeigt das ‚Gleichsam' gerade die unvergleichlich größere Ungleichheit, die Inkommensurabilität des Einen zu allem Seienden."

[131] III 8,10,26–35: „εἰ δὲ τὸ τῶν κατ' ἀλήθειαν ὄντων ἕν, τὴν ἀρχὴν καὶ πηγὴν καὶ δύναμιν, λαμβάνοι, ἀπιστήσομεν καὶ τὸ μηδὲν ὑπονοήσομεν; Ἢ ἐστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὧν ἐστιν ἀρχή,

Darin artikuliert sich also das „Wunder, dass die Vielheit des Lebendigen aus etwas kommt, das keine Vielheit ist“[132], und es zeigt sich zugleich, dass alle Vielheit, um zu sein, der ihr stets vorausliegenden und absoluten Einheit bedarf, die vollkommen verharrt und un(be)greifbar bleibt. Der „direkte Zugriff“ ist eine Artikulation der Notwendigkeit des θεωρία-freien Ergreifens. Hier kann keine Differenz von Denkendem und Gedachtem (bzw. dem einen und dem anderen) mehr angenommen werden. Die Formulierung – τῇ προσβολῇ –[133] wird hier daher notwendig unscharf und bildlicher. Damit zeigt sich, dass nicht nur die niederen (mimetischen) Formen der θεωρία – πρᾶξις und ποίησις – im *eigentlichen* Sinne keine θεωρία sind. Auch der Überstieg des Geistes zum absoluten Ersten Prinzip ist keine θεωρία mehr und auch nicht eine mimetische Form derselben. Es ließe sich paradox formulieren, dass er als θεωρία-freie θεωρία, weil ohne Streben und ἐνέργεια, beschrieben werden könne. Damit gelangen wir zum für Plotin wesentlichen Motiv der *via negativa*: „Ἄφελε πάντα.“ – „Tu Alles weg“ bzw. „Lass ab von Allem“[134]. Plotin beschreibt die Negation im Duktus eines Kunstwerkes, welches erst durch das Abschlagen des Unnötigen sichtbar wird.[135] Es braucht, wie Beierwaltes betont, die Gelassenheit von Allem, um so eine „Gelassenheit für das Eine“ zu haben.[136]

Was ist also in Hinsicht auf die θεωρία als die wesentliche Neuerung des Plotin gegenüber der vorhergehenden Tradition herauszustellen? Die Ausweitung des θεωρία-Strebens auf alles stellt nicht einfach nur eine Hierarchisierung im Sinne des Aristoteles dar. Die θεωρία wird hier vielmehr das Grundmuster aller Wirklichkeit – der erscheinenden wie auch der intelligiblen. Alle (innere wie äußere) Bewegung, alles Handeln und alles Schaffen ist als ein Abglanz des einen wesentlichen Selbstvollzugs des Geistes zu begreifen, welcher mithin alles durchdringt, weil alles aus ihm entspringt und alles in Fülle in ihm ist. Der Geist ist der logische Ursprung aller nachgeordneten vielheitlicheren Wirklichkeit. Wenn es also heißt, dass alles nach θεωρία strebe, dann ist dies eine Variante einer anderen plotinischen Aussage: „Für alle Wesen ist ihr Ursprung ihr Ziel.“[137] Alle Wirklichkeit wird hier aus dem Koordinatensystem der θεωρία begriffen, alles ist selbst wieder schauendes Geschautes. Die minderen mimetischen Formen der θεωρία erweisen sich noch ebenso als der Geiststruktur entsprechend und so wirkt der Geist in allem. Doch allein der νοῦς vermag eine vollkommene Form der θεωρία zu verwirklichen. Dies ermöglicht wiederum eine Neu-

---

τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι. Εἰ δὲ ἀφελὼν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἕξεις. Καὶ βαλὼν πρὸς αὐτὸ καὶ τυχὼν ἐντὸς αὐτοῦ ἀναπαυσάμενος συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς, συνορῶν δὲ τὸ μέγα αὐτοῦ τοῖς μετ᾽ αὐτὸ δι᾽ αὐτὸ οὖσιν.“

[132] III 8,10,14 f.: „Ἦ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλήθους ἦν“.

[133] Vgl. Kalligas, *The 'Enneads' of Plotinus*, 643.

[134] V 3,17,38. Zur Übersetzung und Interpretation, siehe Werner Beierwaltes, „Plotins Theorie des Schönen und der Kunst“, in: *Plato revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, ed. by Filip Karfík/Euree Song, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 317), Berlin/Boston 2013, 3–26, bes. 14 f.

[135] So etwa in VI 9,9,50–55.

[136] Vgl. Beierwaltes, „Plotins Theorie des Schönen und der Kunst“, 15.

[137] III 8,7,17 f.: „τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή“.

bestimmung des Menschen, der im komplex-vielheitlichen Gefüge der erscheinenden Welt auf die innere intelligible Wirklichkeit hin bezogen wird, auf die zu schauen als seine eigentliche Angelegenheit verdeutlicht wird. Plotin verortet den Menschen in diesem Gefüge nun in einer Eindeutigkeit, die zuvor kaum erreicht wurde. Dass diese heute altertümlich anmutende, ja vielleicht als lange überholt geltende Bestimmung des Menschen in Zeiten der vorwiegend biologistischen Sicht dennoch – oder gerade wieder – beachtenswert ist, gründet in einer Einsicht, welche die Gegenwart niemals als Absolutum, sondern immer in ihrer dynamischen Genese aus und Relation zu dem Vergangenen versteht. Mit Hager gesprochen: Die „Menschenbilder vergangener philosophiegeschichtlicher Epochen [sind] niemals so ein für allemal vergangen und abgetan“[138]. Diese Bilder und Bestimmungen dessen, was Menschsein bedeutet, prägten und prägen in einer bestimmten Weise auch unser heutiges Denken teils direkt, mehr aber mittelbar, und sind Teil des kulturellen Gedächtnisses. Für Plotin ist der Mensch, der *eigentliche* Mensch, die „diskursiv denkende Seele“[139]. Dies meint zum einen, dass der Mensch als Seele keine definitorisch notwendige Leiblichkeit mehr besitzt. Der Körper verkommt mithin zur vernachlässigbaren Größe, für die es sich, wenn schon von ihr zu sprechen ist, eher geziemt, sich zu schämen – wie es Plotin eben auch selbst tat.[140] In einem gesteigerten Ausdruck des platonischen Ideenansatzes wird der Mensch selbst mit keinem Teil mehr (be-)greifbar, sondern entzieht sich simplifizierenden Wirklichkeitsdeutungen. Die physisch-sensorischen Erfahrungen taugen dementsprechend auch nicht als Erkenntnismittel, sondern bergen stattdessen die stete Gefahr, den Menschen in der Dunkelheit der physisch-materiellen Welt fehlzuleiten. Dem heutigen Leser mag dies wohl als eine kaum nachvollziehbare, einseitig verzerrende Bestimmung des Menschseins anmuten und er wird mahnend die ganz und gar nicht ausgeglichene Einordnung seiner selbst im Sinne einer psychophysischen Einheit beanstanden. Doch ist dies eben der entscheidende Punkt des plotinischen Denkens, welches keineswegs die Materialität der menschlichen Daseins in der Welt leugnet: Der Mensch ist das, woraufhin er sich wendet. Für Plotin kann es in der Logik des Neuplatonismus nur eine Richtung geben: Hinauf. Oder anders: Zurück zu jenem, von dem her und um dessentwillen wir sind.

Dass diese Theorie der θεωρία den Leser herausfordert und gegenüber dem heutigen Menschen schwer vermittelbar bleibt, sei unbestritten. Auch frühere Autoren wussten um die Schwierigkeiten dieses philosophischen Denktyps und nutzten daher ein eigenes Textgenre zur lebenspraktischen Vermittlung der hochkomplexen Gedanken. In den antiken Philosophenbiografien wurden die Lehren der Denker in ihrer Konkretion und Konsequenz ausgewiesen, weshalb es in diesem Genre keineswegs um historische Genauigkeit, sondern vielmehr um die Darstellung eines Beispiels[141]

---

[138] Hager, „Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin“, 85.

[139] Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 132.

[140] Vgl. Porphyrios *Vita Plotini* 1,1: „Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.“

[141] Siehe dazu Thomas Schirren, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur ‚Vita Apollonii' des Philostrat*, (Reihe: Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N. F., Bd. 2,115; = Habilitationsschrift, Universität Tübingen, 2005), Heidelberg

ging. So lassen sich konkrete Folgen des θεωρία-Konzeptes für das Menschenbild auch aus den entsprechenden Philosophenbiografien der Zeit gewinnen.[142]

Die wohl wesentlichste Differenz zwischen der plotinischen Konzeption und jener des Aristoteles besteht also in der Stellung der θεωρία selbst. Für Aristoteles war die θεωρία als innere Beschreibung des göttlichen νοῦς selbst der höchste Vollzug, in dem der Mensch in der auch für ihn höchsten Weise sich selbst nahezu vergöttlicht. Diese höchste Stufe war unübertrefflich und der Vollzug dieser θεωρία war die höchste Wirklichkeitsform, die dem Menschen allerdings nur kurzzeitig gelingen konnte. Der Mangel an Dauer der θεωρία ist bei Aristoteles auch Ausdruck der Grenze des dem Menschen Möglichen, da mit ihr eben das Göttliche verwirklicht werde.

Wenn nun auch Plotin von einem Mangel an Dauer des Erreichens des höchsten Zieles spricht, dann bezieht sich dies an der entscheidenden Stelle gerade *nicht* mehr auf die θεωρία. Diese nämlich ist für ihn gar nicht, wie wir eben sahen, das schlechthinnige Ziel des Weisen. Vielmehr ist es etwas *jenseits* dieses gleichwohl ebenfalls als göttlich beschriebenen νοῦς[143] und alle Begriffssprache – ἕν, τὸ ἀγαθόν etc. – versagt in seiner Bezeichnung. Der Mensch, der sich nun auf jenes Übergeistige und Undenkbare hinwendet, kann es unter dem diesseitigen Gefüge wieder – wenn überhaupt – nur vereinzelt und kurzdauernd erreichen. Plotin fragt selbst: „Wie kommt es, dass man dort nicht bleibt? Nun: weil man noch nicht *ganz* nach draußen gelangt ist."[144] Dieses Außen aber ist eigentlich das innerste Innen, das kein Außen mehr kennt.[145] Das tatsächliche Ziel selbst aller θεωρία also liegt nicht im νοῦς, sondern über ihm, und wird daher auch nicht mit dem Begriff der θεωρία gefasst:

„Übrig ist für den, der über alles hinaus ist, nur das, was *vor* allem kommt. Jedenfalls wird die Natur der Seele nicht ins völlige Nichtsein geraten, sondern, wenn sie nach unten steigt, wird

---

2005. Dieser urteilt etwa (S. 319 f.): „Es ist das Paradigmatische des Philosophenbios, das diesen über die individuelle Existenz hinausweisen lässt und das Leben als Lebensform überhaupt begreift. Das Paradeigma des Philosophen erlaubt es, die Philosophie, die er lehrt, konkret begreifbar und erfahrbar zu machen." Sodann stellt er fest (S. 321), dass sich „Fiktionales und Faktuales gerade in der antiken Biografie auf zum Teil untrennbare Weise verknüpfen", was aber zu einem erheblichen Teil in der Biografie-Form selbst liegt, da es (S. 323) „gar keinen Gegenstand mehr geben [kann], bevor er modelliert wäre", so dass zuletzt die Inszenierung oder „Gegenstandsmodellierung immer mehr für den Gegenstand selbst gehalten" (S. 324) wird. Auch Arthur P. Urbano, *The philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, (Reihe: Patristic Monograph Series; Bd. 21), Washington, D. C. 2013, 125–162. Vgl. auch Thomas Jürgasch, „‚Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung?' Philosophisches und Poetisches in der ‚Vita Plotini' des Porphyrios", in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), 48–71, der die *Vita Plotini* daher als ein „Stück schöner philosophischer Dichtung" versteht.

[142] Auch deshalb stellt Porphyrios seiner *Enneaden*-Edition die *Vita Plotini* voran. Ein weiteres Beispiel ist etwa Iamblichs *Über das pythagoreische Leben*.

[143] Zu Plotins eigener Verwendung des Gottesbegriffes ist die Erklärung in *Enneade* VI 9,8,8 ff. erhellend, die wir an anderer Stelle noch einmal ausführlicher zitieren: „Nur die [Seelen] der Götter laufen immer darauf [auf ihren inneren Mittelpunkt, von dem her sie stammen] zu; und weil sie darauf zulaufen, *sind* sie Götter. Gott nämlich ist, was mit jenem direkt in Berührung ist; was dagegen in weitem Abstand von ihm ist, das ist der durchschnittliche Mensch und das wilde Tier."

[144] VI 9,10,1–2. Das Erreichen des Ziels allerdings, so Plotin weiter, wird dereinst auch einmal ohne Ende sein.

[145] Vgl. Klaus Kremer, „Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204–270)", in: *International Studies in Philosophy* 13,2 (1981), 41–68.

sie ins Übel geraten und in diesem Sinne ins Nichtsein, aber nicht ins vollkommene Nichtsein. Läuft sie aber in die entgegengesetzte Richtung, so wird sie nicht zu etwas anderem gelangen, sondern zu sich selbst; […] Dadurch, dass man mit ihm Umgang hat, ist man selber ebenfalls nicht mehr im Sein, sondern jenseits des Seins. Also: Wenn man sich selber sieht, wie man das geworden ist, dann hat man sich selbst als ein Gleichnis von jenem [i. e. dem Einen]; und wenn man dann, ausgehend von sich selbst, übergeht wie das Abbild ins Vorbild, hat man das Ziel des Weges erreicht. Und wenn man aus der Schau [θέα] abstürzt, kann man die Tugend in sich wieder erwecken und sich selbst im Schmuck der Tugend erkennen und wird dann wieder leicht werden und durch die Tugend zum Geist und zur Weisheit gelangen und durch die Weisheit zu *ihm*. Das ist das Leben der Götter und der göttlichen, glückseligen Menschen: Befreiung von allem anderen, Hiesigen; ein Leben frei von Lust am Hiesigen; Flucht, einzig zu ihm allein."[146]

Plotins Einsicht endet also nicht mit der θεωρία des νοῦς, sondern findet ihr Ziel in jenem nicht länger dem diskursiven Begriffsdenken zugänglichen Einen. Wir konnten sehen, dass auch *Enneade* III 8 nicht mit der θεωρία des νοῦς endete, sondern dieser stattdessen selbst wieder sein Ziel und seine Vollendung in dem einen Guten, dem ganz und gar unbegreiflichen ἕν, fand. Dass es das Gute ist, erklärt sich aus dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, denn der „Vorrang des Einen vor dem Vielen ist das Gute."[147] Weiter: „Alles hängt an dem, was mehr ist als alles. Alles hängt am Guten. ‚Hängen an' […] aber bedeutet ein Zweifaches: Abhängigkeit und Anhänglichkeit. Vom Guten hängt alles ab, dem Guten hängt alles an."[148] Die Zweideutigkeit wird von Siegmann insgesamt als Grundzug der Hermeneutik des Guten eingesehen und er verweist darauf, dass die Frage am Ende wieder zu ihrem Anfang kommt – und so auch stets irgendwie offen bleibt. Doch reicht dies für uns zunächst als Bestimmung: Das Gute ist das Ende, auf das hin und um dessentwegen alles Strebende strebt. Dieses darf wiederum nicht mehr selbst auf etwas hin streben, da es sonst nicht selbst das Gute wäre, sondern nur Mittel für etwas anderes Gutes. Mithin ist also das Eine, das absolute Erste Prinzip als das wahrhafte Gute frei von allem Streben und also frei von θεωρία. Die θεωρία ist allgemein also das Streben nach Verwirklichung, ἐνέργεια, und ist die Verwirklichung selbst. Vollkommene Verwirklichung allerdings gibt es einzig auf der Stufe des reinen νοῦς. Da die höchste Form der Wirklichkeit bei Plotin im reinen, sich selbst denkenden νοῦς erreicht wird, ist θεωρία im eigentlichen Sinne die Tätigkeit des νοῦς, ergo: νόησις. Daher kann der Begriff auch nahezu synonym gebraucht werden.[149] Insofern alles andere jedoch nach vollkommener

---

[146] VI 9,11,34–51: „τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων. Οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὂν ἥξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἥξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ᾽ εἰς αὑτήν […]· γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ᾽ ἐπέκεινα οὐσίας ταύτῃ, ᾗ προσομιλεῖ. Εἴ τις οὖν τοῦτο αὑτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὑτόν, καὶ εἰ ἀφ᾽ αὑτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας. Ἐκπίπτων δὲ τῆς θέας πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὑτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι᾽ ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ᾽ αὐτό. Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον."

[147] Georg Siegmann, *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7*, (Reihe: Epistemata, Bd. 82; = Dissertationsschrift, Universität Wuppertal, 1987), Würzburg 1990, 9.

[148] Ebd., 184.

[149] Vgl. dazu etwa III 8,8,26–29; VI 8,6,20 sowie V 3,1.

Verwirklichung strebt, strebt es nach θεωρία. Eine Schwierigkeit, welche sich in der Interpretation zeigt, ist, dass ein doppelter Begriff von Streben vorliegt, ohne dass dieser allerdings direkt zur Sprache gebracht wird. Im Satz „alles strebt nach θεωρία" ist die θεωρία nämlich tatsächlich selbst Zielobjekt eines Strebens. Doch zugleich ist die θεωρία selbst ebenfalls ein Streben, insofern sie ein *Woraufhin* bzw. *Auf-etwas-Hin* bezeichnet. In der Schau (θεωρία) zielt ein Schauendes (θεωροῦσα) auf ein zu Schauendes bzw. Geschautes, etwas, das also das Betrachtete ist: ein θεώρημα. Hier ist die θεωρία demnach selbst logisches Subjekt und das θεώρημα ist eigentlich logisches Objekt des Strebens. Mit der Frage, was denn also Gegenstand der Schau sei, tritt ein anderer Fragehorizont hervor als in der Frage, was denn genau die θεωρία bei Plotin eigentlich sei.

So lässt sich zuletzt denken, dass der plotinische Grundsatz – alles strebt nach θεωρία – wohl besser so zu verstehen sei, dass recht eigentlich *alles Streben θεωρία sei*, weil alle Formen sowohl der ποίησις wie auch der πρᾶξις eigentlich als mimetisch-defizitäre Unterformen der einen wahren θεωρία des reinen Geistes zu begreifen sind. Damit aber ist das im Kontext des aristotelischen Denkens vorgebrachte Argument, dass nämlich θεωρία πρᾶξις sei, dahingehend zu korrigieren, dass viel eher die πρᾶξις *eigentlich als eine (gleichwohl defizitäre) Form der* θεωρία zu verstehen ist. So lässt sich aber auch eine häufige Redeweise des Strebens nach Einsicht und Erkenntnis in diesem Sinne analog verstehen, vor allem dann, wenn das Betrachtete hierbei etwas Äußerliches und Defizitäres ist.[150] Die Ergebnisse des Strebens nach θεωρία sind daher gleichwohl auf jeder Ebene des Strebens grundsätzlich unterschiedlich, da sie mit zunehmendem Abstand zum Ersten Prinzip eine je größere Unterschiedenheit zu dem Schauenden selbst darstellen und so die Entfaltung aus der größtmöglichen denkbaren Einheit in die Vielheit hinein spiegeln.

Wir sahen in unserer Analyse von III 8, wie wesentlich der Begriff der θεωρία für die plotinische Philosophie ist. Auffällig war allerdings, dass es keinerlei Erwähnung der für Aristoteles doch noch so wesentlich mit der θεωρία verbundenen σχολή gab. Insgesamt lässt sich feststellen, dass der Begriff der σχολή im Werk des Plotin nur außerordentlich selten Verwendung findet und dass er gerade auch an zahlreichen Stellen, an denen man ihn aufgrund der dargelegten Tradition vermuten würde, vollständig fehlt. Um eine Antwort auf diese eigenartige Divergenzfrage zu finden, müssen wir uns nun zunächst einer detaillierten Analyse der Erwähnungen von σχολή im plotinischen Werk widmen.

Σχολή

Die Analyse geht zunächst von den wenigen konkreten Wortformen aus, die auf dem Stamm „σχολ-" gründen. Wir bemerkten bereits, dass zuallererst die seltene Verwendung der Terminologie auffällig ist: Lediglich vierzehnmal lassen sich einschlägige Wortformen nachweisen, wobei hier bereits zwei Negativformulierungen inkludiert

[150] Vgl. exemplarisch VI 3,2,1–4.

sind.[151] Dies vor Augen ließe sich vermuten, dass wir mit Plotin eine merkwürdige Ausnahme von der durch Schopenhauer formulierten Regel haben, wonach „die großen Geister aller Zeiten auf freie Muße den allerhöchsten Wert legen“[152], doch werden wir sehen, dass er vielmehr ein Beispiel dafür ist, dass ein terminologisches Schweigen nicht automatisch auch als ein Schweigen in der Sache missverstanden werden darf. Die folgende Analyse wird zeigen, dass σχολή nämlich durchaus als ein wesentlicher Begriff ausgewiesen werden kann. Was sich konkret hinter ihm verbirgt, was also damit bezeichnet ist und warum er lediglich so selten verwendet wird, muss im Folgenden ebenfalls untersucht werden. Zuletzt stellt sich die Frage nach einem einheitlichen plotinischen Konzept von σχολή. Lassen sich die Verwendungen unter einem konzeptionell einheitlichen Begriff zusammenfassen? Beginnen wir zunächst mit einer kurzen Auflistung der Vorkommen, welche sich aufgrund der Seltenheit des Terminus anbietet. Wir finden im Folgenden eine Übersicht über die konkreten Fundstellen sowie über die konkret verwendete Wortform an dieser Stelle.

Fundstelle (Enneade)	Wortform
II 9,8,36	ἐπὶ σχολῆς
II 9,9,66	οὐ σχολὴ
III 6,2,64	σχολάζον
III 7,8,20	σχολῇ
IV 4,19,28	σχολάζων
IV 8,2,51	ἀσχολία
IV 8,8,18	ἄσχολοι
V 3,7,15	τοῦ νοῦ σχολὴν
V 3,17,27	σχολὴν
V 8,3,28	σχολὴ
VI 3,27,8	σχολαιτέρᾳ
VI 7,34,19	οὐδὲ σχολὴν
VI 7,34,21	οὐδὲ σχολάζει
VI 8,13,45	ἢ σχολῇ

Tabelle 1: σχολή in den Enneaden

Wir können nun erkennen, dass sich die Wortformen recht gleichmäßig über die *Enneaden* verteilen. Mit Ausnahme der ersten *Enneaden*-Gruppe, welche keine Form listet, führen alle Gruppen zwei oder mehr Wortformen. Genauerhin lässt sich beobachten, dass es zur sechsten und letzten Gruppe der Enneaden hin einen minimalen Anstieg gibt. Während die zweite und die dritte Neunergruppe also zwei Wortformen aufweisen, sind es bei der vierten und der fünten Gruppe jeweils drei und in der sechsten Neunergruppe wiederum vier. Diese leicht ansteigende Zahl darf uns als

[151] Vgl. IV 8,2,51 („ἀσχολία“) und IV 8,8,18 („ἄσχολοι“).

[152] Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, Bd. 1, (Reihe: Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke; Bd. 4), reprografischer Nachdruck der 2., überprüften Aufl., Darmstadt 2004, 408.

erste Beobachtung gelten, der sodann nachzugehen ist. Um die Verteilung noch einmal anschaulicher zu illustrieren, sei noch eine andere Darstellung genutzt. Die erste Enneadengruppe wird aus dem genannten Grund ausgelassen.

2									3									4									5									6								
1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4	5	6	7	8	9
–	–	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–	–	1	–	–	–	2	–	–	–	2	–	–	–	–	1	–	–	–	1	–	–	–	2	1	–

Tabelle 2: Verteilung der Wortformen

Eine alternative systematische Ordnung der Belegstellen kann anhand des Kriteriums der Affirmation bzw. Negation erfolgen. Die entsprechende Frage lautet: Ist σχολή vorhanden bzw. hat etwas σχολή?

Affirmation	Negation	nicht zuordenbar
II 9,8,36		
II 9,9,66		
(positive Aussage, aber negative Form)		
III 6,2,64		
III 7,8,20		
IV 4,19,28		
	IV 8,2,51	
	IV 8,8,18	
V 3,7,15		
	V 3,17,27	
V 8,3,28		
VI 3,27,8		
	VI 7,34,19	
	VI 7,34,21	
		VI 8,13,45

Tabelle 3: Affirmative und negierende Zuschreibung von σχολή

Zunächst scheint auffällig, dass die am Anfang stehenden *Enneaden* σχολή anscheinend durchgängig im affirmativen Sinne verwenden. Dies *könnte* als ein Hinweis darauf gelesen werden, dass jene besprochenen Bereiche der plotinischen Wirklichkeitshierarchie mit σχολή ausgestattet sind. In ihnen lässt sich σχολή finden und sie alle haben in unterschiedlichem Maße Anteil an jener Instanz, der allein vollkommene θεωρία in vollkommener σχολή eigen ist. Die Unterscheidung von affirmativer und negativer Aussage kann *nicht* – betrachtet man die konkreten Verwendungen – auf die griechische Eigenheit zurückgeführt werden, dass zwischen „σχολή für/zu etwas" (I) und „σχολή von etwas" (II) unterschieden werden kann. Die Verwendungsweise II entspricht nämlich nicht jener negierenden Aussage, da die σχολή hier nicht Subjekt der Negation, sondern vielmehr selbst negiertes Objekt ist. Mithin formulieren diese Stellen die umfassende Abwesenheit der σχολή als solcher: Weder hat ein Ding σχολή für sich selbst noch für irgendetwas anderes. Dies teils auch deshalb, weil die

Bezugsebene der Negation selbst keine σχολή mehr zulässt, weil sie beispielsweise keinen Träger der σχολή aufweist. Dies folgt aus unserer Interpretation von σχολή als Relationsbegriff[153], der mithin immer eine minimale Vielheit voraussetzt. Die „σχολή für" hingegen ist die übliche affirmative Verwendungsweise, wobei es zunächst einigermaßen unwesentlich bleibt, wofür hier σχολή vorhanden ist; wichtig ist vor allem der bloße Umstand des Vorhandenseins zur Einordnung in die plotinische Wirklichkeitsstufung. Wir werden übrigens zuletzt sehen, dass der eigentliche Höhepunkt der Vollkommenheit nach Plotin nicht der Zustand höchst möglicher σχολή ist, sondern vielmehr das Überschreiten *aller* σχολή und das Aufgehen in dem absolut einheitlichen Prinzip aller Wirklichkeit, welches inkommunikabel und unerkennbar bleibt.[154]

Trotz der geringen Fundstellenzahl können wir anhand der obigen Systematisierungen erste Indizien zum Verwendungskontext der σχολή finden. Liest man die Verteilung vor dem Hintergrund der von Porphyrios vorgenommenen Anordnung der *Enneaden*, welche sich am Inhalt der anlassbezogenen Schriften des Plotins orientierte, zeigt sich, dass die erste *Enneade*, welche ganz und gar ohne eine Wortform zu „σχολ-" auskommt, zunächst von den konkreten irdisch-physischen Umständen – dem Lebewesen und dem Menschen, den Tugenden, dem Bösen etc. – handelt. Ein Blick in die obige tabellarische Darstellung zeigt auch, dass nicht nur die gesamte erste Enneadengruppe, sondern beinahe auch – bis auf II 9 – die gesamte zweite Neunergruppe keinen Gebrauch von σχολή-Terminologien macht. Es ließe sich zugespitzt formulieren, dass der gesamte erste Teil der *Enneaden* in diesem Sinne „frei von σχολή" sei. Die mit *Enneade* II 9 einsetzenden konkreten Kontexte der *Enneaden*, welche eine relevante Wortform erwähnen, liefern nun einen Hintergrund für eine mögliche Einteilung der Verwendungsformen des Begriffes und die terminologische Abwesenheit zuvor lässt sich also bereits an dieser Stelle als ein weiteres Indiz für das Bezugsfeld und die konzeptionelle Verortung des Begriffs festhalten. Die konkret irdisch-physische Materialität wird an keiner Stelle affirmativ mit dem Begriff ver-

[153] Die Rede vom Relationsbegriff darf gleichwohl nicht im grammatikalischen Sinne missverstanden werden, da es nicht um eine komparative Verhältnisbestimmung geht, sondern um die grundsätzliche Einsicht, dass mit dem Begriff σχολή immer eine Relation von etwas zu etwas anderem, oder auch – etwa im vollkommenen νοῦς – von etwas zu sich selbst ausgesagt ist.

[154] So paradox dies auch anmutet: Das Paradoxon ist zuletzt die einzige Möglichkeit jenes Prinzip überhaupt zur Sprache zu bringen, da in ihm keine Zweiheit – und also keine Differenz von Denkendem und Gedachtem, Erkennendem und Erkanntem etc. – besteht. Insofern die menschliche Sprache wie auch das menschliche Denken eine notwendige Zweiheit – bspw. von Sprechendem und Gesprochenem – setzt, bleibt zuletzt nur die paradoxe Selbstzurücknahme der Sprache, welche als Form der Selbstaufhebung ein Versuch der Annäherung an die Einheit darstellt. Vgl. dazu Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, 93. Die absolute Macht und die absolute Freiheit des Einen als Prinzip sind „derart absolut, dass sie auch das nach dem Verstandesprinzip Gegensätzliche ohne Mühe durchdringen oder überwinden. Damit hat dies Prinzip alle Vielheit außer sich und nicht außer sich in vollkommener Freiheit der Beziehung und vollkommener Macht des Beherrschens." (ebd., 100–101) „Es ist gezeigt, dass dieses Prinzip widerspruchsfrei erscheinende Widersprüche durchdringen und überwinden kann, dass es erscheinende Gegensätze belassen und dennoch versöhnen kann. [… Es] ist keinem Widerspruch unterworfen, weil das Prinzip Herr aller Widersprüche ist." (ebd., 102); ebenso Früchtel, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, 14–17.

knüpft. Dann stellt sich aber die Frage, welches die jeweiligen Umgebungen, in denen sich der Begriff finden lässt, sind?

Subjekt der σχολή

Eine erste mögliche Annäherung an die Ordnung der σχολή-Stellen kann anhand der genaueren Bestimmung des jeweiligen Bezugsobjektes erfolgen. Stellt man sich also die Frage *Wovon wird ausgesagt, dass es σχολή habe bzw. keine σχολή habe?* ergibt sich eine erste Kategorisierung, in welcher kontextuell sinnvolle Wortfeldgruppen gebildet werden können.

ἡ ψυχή	ὁ κόσμος ἡ κίνησις	ὁ θεός/οἱ θεοί ὁ νοῦς τὸ ἀγαθόν
	II 9,8,36	
		II 9,9,66
III 6,2,64		
	III 7,8,20	
IV 4,19,28		
IV 8,2,51		
IV 8,8,18		
		V 3,7,15
V 3,17,27		
		V 8,3,28
	VI 3,27,8	
VI 7,34,19		
VI 7,34,21		
		VI 8,13,45

Tabelle 4: Wortfeldgruppen

Diese Aufteilung auf die beiden genannten Sinngruppen – (1) ἡ ψυχή und (2) ὁ κόσμος/ἡ κίνησις, ὁ θεός/οἱ θεοί/ὁ νοῦς/τὸ ἀγαθόν – wird sich in der weiteren Analyse der konkreten Stellen erhellen. So mag es zunächst verwundern, dass die zweite Gruppe ein sehr breites Begriffsspektrum aufweist, während die erste mit dem Bezug auf die ψυχή eindeutig zu bleiben scheint. Im weiteren Verlauf wird sich allerdings zeigen, dass die zweite Wortfeldgruppe zuletzt ebenfalls auf einen einzigen gemeinsamen Begriff hin reduzierbar ist. Noch mehr: Wir werden zeigen, dass selbst die Aussagen über die σχολή der ψυχή im eigentlichen Sinne auf diesen letzten gemeinsamen Begriff hin gefasst werden müssen. Doch bedarf es zum Verständnis dieser finalen Erkenntnis zuvor einer gründlichen Analyse. Zuerst wird dazu die Anwendung des σχολή-Begriffes auf die ψυχή (im Folgenden gelegentlich mit Seele[155] übersetzt)

[155] Die Übersetzung kann aufgrund der heutigen Assoziationen mit dem Seelen-Begriff nicht

genau zu analysieren sein. Anschließend werden wir jene Stellen interpretieren, die sich mit dem Begriff im Kontext von κόσμος, κίνησις, θεός, θεοί, νοῦς oder ἀγαθόν beschäftigen. Wir werden dazu selektiv vorgehen und also eine paradigmatische Auswahl an Textstellen ausführlich analysieren.

Ψυχή

Die erste Instanz, über welche Aussagen getroffen werden, die sich auf die σχολή beziehen, ist die ψυχή. In der oben abgebildeten Liste ist zu erkennen, dass dieser Ebene die Hälfte der Begriffsvorkommen zugeordnet werden: III 6,2,64, IV 4,19,28, IV 8,2,51, IV 8,8,18, V 3,17,27, VI 7,34,19 sowie VI 7,34,21. Von diesen Textstellen werden im Folgenden wiederum vier näher zu analysieren sein, um so exemplarisch das Grundmuster der Verknüpfung von ψυχή und σχολή darzustellen.

IV 8

Zunächst betrachten wir IV 8,2,53 näher, wo es, nachdem es um die Problematik der Seele im Leib ging, heißt:

> „Aus zwei Gründen wird die Gemeinschaft der Seele mit den Leibern als Ärgernis angesehen: sie sind ihr ‚ein Hindernis' im reinen Denken, und sie ‚erfüllen' sie mit Lüsten, ‚Begierden' und Schmerzen. Keins von beiden aber kann einer Seele widerfahren, die nicht ins Innere des Leibes versinkt, die keinem angehört, nicht sie ist dem Leib, sondern der Leib ihr untertan; […] keine Mühe [ἀσχολία] lenkt sie hinab, zieht sie fort von der hohen seligen Schau [θέα]; sondern sie bleibt ohne Unterlass dem oberen Reiche hingegeben und lenkt dabei unsere Welt in ruhiger Kraft."[156]

ohne weiteres unkommentiert bleiben. Zur Entwicklung der Bedeutung des Begriffs ψυχή in der Antike, siehe bspw. Matthias Baltes, „Die Todesproblematik in der antiken Philosophie", in: *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hg. v. Annette Hüffmeier/Marie-Luise Lakmann/Matthias Vorwerk, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 123), Stuttgart/Leipzig 1999, 157–190. Ebenfalls vor allem die früheste Entwicklung stellt Uhde, „PSYCHE – ein Symbol? Zum Verständnis von Leben und Tod im frühgriechischen Denken", 103–118, dar. Die spätantike Tradition nimmt Johannes Hirschberger, *Seele und Leib in der Spätantike*, (Reihe: Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main; Bd. 8,1), Wiesbaden 1969, in den Blick. Zu den neuplatonischen Konzepten – wenngleich mit dem Hauptaugenmerk auf Plotin, siehe Jens Halfwassen, „Seele und Zeit im Neuplatonismus", in: *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, hg. v. Hans-Dieter Klein, Würzburg 2005, 101–117. Allgemeiner neben Plotin auch zu Porphyrios, Iamblich und Proklos, siehe Clemens Zintzen, „Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", in: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, hg. v. Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf, Göttingen 2005, 43–58. Zu Plotins Konzept im Speziellen wiederum, siehe Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 98–101. Auch an dieser Stelle sei noch einmal auf die nach wie vor geeignete und mit einer umfassenden Kenntnis und Nennung der Quellen aufwartende Arbeit von Karl Hermann Kirchner (*Die Philosophie des Plotin*, 65–80) verwiesen.

[156] IV 8,2,44–50.53–55: „δύο γὰρ ὄντων δι᾽ ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σῶμα κοινωνία, ὅτι τε ἐμπόδιον πρὸς τὰς νοήσεις γίγνεται, καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν, οὐδέτερον τούτων ἂν γένοιτο ψυχῇ, ἥτις μὴ εἰς τὸ εἴσω ἔδυ τοῦ σώματος, μηδέ τινός ἐστι, μηδὲ ἐκείνου ἐγένετο, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο αὐτῆς […] οὔτε τις ἀσχολία νεῦσιν ποιοῦσα κάτω ἀπάγει τῆς κρείττονος καὶ μακαρίας θέας, ἀλλ᾽ ἔστιν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα."

Hier begegnet uns eine Negation der σχολή, welche in Hinsicht auf eine bestimmte Instanz der Seele selbst wieder ausgeschlossen wird. Während die „Unmuße" die Seelen, die sich in den Leib versenken, ablenkt und aus dem Reich der Schau hinabzieht, gilt dies nicht für die hier besprochene Instanz der Seele. Diese verweilt bei der Weltseele und wendet sich also auf das intelligible Reich hin „nach oben". Die Weltseele ist übrigens die höchste Instanz der Seelensphäre, weil sie als umfassende, nicht in die Vereinzelung eingetretene Seele in sich geschlossen ist und somit eine Form der Einheit erlangt, die dem über ihr liegenden Geist nahekommt. Sie ist damit aber insgesamt auch als Chiffre des Aufschwungs der Seele, ihrer Wendung zum Oberen überhaupt zu begreifen. Über jene sich nach oben wendende Seele, die in der Relation zur Allseele verharrt, kann keine ἀσχολία mehr verfügen. Die ἀσχολία ist damit aber dem Reich der Leiblichkeit zugeordnet, weil sie zugleich mit ihm ihre Verfügungsgewalt über die Seele verliert. Die Seele nämlich, welche sich nach oben wendet, weilt zwar ebenfalls noch im Leib, doch ist sie diesem nicht länger untertan. Sie verfügt vielmehr über ihn, weil sie erkannt hat, woraufhin sie blicken soll und was ihr wahres Selbst ist. Sie kann von der ἀσχολία der Welt, d. h. von deren Beschäftigung, Ablenkung, Bedingtheit und Unruhe, nun nicht länger berührt werden, da sie von diesen „wegblickt". In der aufblickenden Richtung der Schau nun liegt ihre ganze Kraft und sie wird stattdessen selbst zu jener Instanz, die über das Werden der ganzen Welt verfügt. Damit kehrt sich das vormalige Verhältnis von Seele und Leib um, insofern nunmehr die erscheinende Vielheitlichkeit durch die mit der Weltseele in der θέα in bestimmter Weise eins werdende ψυχή regiert wird. Diese Verfügung über die Welt scheint für Plotin eine unmittelbare Folge der rechten θέα und es zeigt sich, dass die hier beschriebene Schau die Praxis einer höheren Hypostasenstufe bedingt und mit dieser unmittelbar zusammengeht. Dies ist die Bewegung der Seele, die dem Grab[157] des Körpers entronnen ist. Sie bringt Seele und Leib wieder in ihre ursprüngliche Ordnung. Interessant ist diese Stelle auch, weil hier zugleich eine Beschreibung einer bestimmten Form der Schau ausgesagt wird, wobei allerdings die Rede von θέα, nicht von θεωρία ist. Die zur Weltseele hin gewendete Seeleninstanz verweilt in der Schau (θέα). Obgleich hier keine nähere positive Bestimmung des Zustandes der Schau vorgenommen wird, ließe sich doch sagen, dass diese einer σχολή entspricht, insofern nämlich die Negation (οὔτε) der Negation (ἀσχολία) die Affirmation der σχολή bedeutet. Die Negation der Negation also eröffnet den Raum für eine Verknüpfung von θέα und σχολή. Das Relationsverhältnis der Seeleninstanz zur Weltseele in der Schau ist derart exklusiv gegenüber allem Äußeren, dass das unruhige Treiben der Welt, deren Unordnung und Anstrengung hier keinen Zugriff mehr auf die Seele hat. Daher ist diese Schau auch näherhin charakterisiert als „κρείττονος καὶ μακαρίας". Der Komparativ ließe sich als Markierung der Steigerung gegenüber den einfachen, mimetischen Formen der Schau lesen, welchen wir im θεωρία-Kapitel näher untersuchten – nämlich ποίησις und πρᾶξις. Auch das ἀεὶ zeigt den nunmehr anderen Modus der Über-Zeit an. In diesem Verhältnis kommt die Seele sodann der θεωρία

[157] Vgl. die in der Tradition von Platons *Kratylos* stehende Aussage in *Enneade* IV 8,3,3 f.: „ἧ καὶ δεσμὸς τὸ σῶμα καὶ τάφος".

des Geistes schon erkennbar nahe. Doch ist sie eben noch nicht θεωρία, sondern θέα, welche hier als eine andere (niedere) Form der θεωρία zu verstehen ist.[158] Es lässt sich aufgrund des knappen Textes zumindest annehmen, dass diese Bestimmung einen Unterschied setzen möchte. Die hier ausgesagte Form der Schau beschreibt bereits eine formale Nähe zur θεωρία des νοῦς, nur ist sie eben als θέα der ψυχή noch unter den Bedingungen der Seelenbestimmung des Plotin zu begreifen, wie wir sie oben erörterten. Dass dies aber lediglich eine formale Nähe, keineswegs hingegen eine Identität darstellt, spiegelt sich – neben der Verwendung des alternativen Schau-Begriffes – vielleicht gerade auch in der Abwesenheit der Erwähnung einer positiven Bestimmung der σχολή. Inwiefern aber die ἀσχολία tatsächlich die Seele zu fesseln vermag, veranschaulicht Plotin in IV 8,8, wo es heißt:

> „Alles, was Seele ist, trägt in sich ein Stück, das unten zum Leibe hin, und eines, das oben zum Geiste hin liegt; die gesamte, die Welt-Seele lenkt mit ihrem dem Leibe zugewandten Teile das Weltall und bleibt selbst in der Höhe, frei von Mühe, denn nicht durch Berechnen und Überlegen wie wir tut sie dies, sondern durch reinen Geist […]; die Seelen, die in ein Teilding eingetreten sind und ihm zugehören, haben aber ebenfalls das über die niedere Welt Erhabene; nur sind sie abgelenkt durch die Sinne und beschäftigt durch die Aufnahme von den Vielen, die wider ihr Wesen sind und Schmerz und Verwirrung bringen; denn das, wofür sie zu sorgen haben, ist ein Teilding, ist unvollkommen und hat rings umher viel Fremdes und viel, wonach es trachtet; auch ist es gelüstig, und mit der Lust umgarnt es die Seele. Jener obere Teil der Seele aber ist unempfänglich für alle zeitweilige Lust, und lebt, wie es solchem Sein gemäß ist."[159]

Hier ist einsehbar, dass die ἀσχολία tatsächlich erst die ins Einzelne herabgestiegene ψυχή fesselt. Wenngleich auch, wie wir anfangs erörterten,[160] die ἀσχολία nicht prinzipiell als ein starrer Gegensatz zur σχολή verstanden werden darf, so ist im vorliegenden Fall der plotinischen Rede von ἀσχολία allerdings eine solche Entgegensetzung naheliegend. Dies deshalb, weil hier nicht die Frage nach der Möglichkeit der σχολή in der ἀσχολία diskutiert wird, sondern allein die Abwesenheit der ἀσχολία festgestellt wird – und diese Abwesenheit wiederum der σχολή Raum gibt.

Wie wir sahen, findet sich in Plotins hierarchischem Wirklichkeitsmodell die θεωρία in ihrer vollkommenen Form einzig auf der Ebene des νοῦς. Die Stufe des Geistes stellt allein die höchste Form von Einheit in Vielheit dar und ist vollkommene

---

[158] Dies darf als ein weiterer Beleg für die an anderer Stelle bereits angesprochene terminologische Unschärfe des Plotin gelten, die ihren Grund wohl in den eingangs formulierten Hintergründen der Entstehung der Texte hat. Wenn nämlich hier auch die θέα begriffliche Wiedergabe einer niederen Schau darstellt, so finden wir an anderer Stelle, wie wir später noch sehen werden, gerade diesen Begriff zur Beschreibung der Berührung des Ersten Prinzips verwendet – und damit also als etwas über die θεωρία Hinausgehendes. Weitere Stellenbelege unter dem entsprechenden Lemma im bereits genannten *Lexicon Plotinianum*.

[159] IV 8,8,18–23: „πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Καὶ ἡ μὲν ὅλη καὶ ὅλου τῷ αὐτῆς μέρει τῷ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως, ὅτι μηδ' ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῷ, […] τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου. Αἱ δ' ἐν μέρει γινόμεναι καὶ μέρους ἔχουσι μὲν καὶ αὗται τὸ ὑπερέχον, ἄσχολοι δὲ τῇ αἰσθήσει καὶ ἀντιλήψει πολλῶν ἀντιλαμβανόμεναι τῶν παρὰ φύσιν καὶ λυπούντων καὶ ταραττόντων, ἅτε οὗ ἐπιμέλονται μέρους καὶ ἐλλειποῦς καὶ πολλὰ ἔχοντος τὰ ἀλλότρια κύκλῳ, πολλὰ δὲ ὧν ἐφίεται· καὶ ἥδεται δὲ καὶ ἡδονὴ ἠπάτησε. Τὸ δέ ἐστι καὶ ἀνήδονον ὂν τὰς προσκαίρους ἡδονάς, ἡ δὲ διαγωγὴ ὁμοία."

[160] Siehe dazu oben, S. 10.

Selbstreflexion – und also jene Ebene, die vollkommen ohne eine äußere Bedingtheit auskommt. Auf dieser Ebene des νοῦς wird Plotin, wie wir im Weiteren sehen werden, sodann auch die vollkommene σχολή verorten. Dieser reine νοῦς und die mit ihm verbundene σχολή aber sind gekennzeichnet durch einen – gegenüber dem aristotelischen Begriff – noch vollkommeneren, weil keinerlei Äußeres voraussetzenden Zustand. Aristoteles hatte einen klaren Blick für die σχολή des Menschen in der Welt und unter deren Bedingungen gezeigt; Plotin aber bestimmt den Menschen noch einmal deutlicher aus einem anderen Blickwinkel heraus. Er sieht in ihm die Seele und den Geist als eigentliche Wirklichkeiten walten und spricht ihm die *Möglichkeit der Freiheit von den niederen Bedingungen* zu. Die plotinische Bestimmung des Menschen birgt so ein größeres Potential der Entgrenzung. Wo Aristoteles die θεωρία des νοῦς in ihrem Abglanz in die Sphäre des Menschen zog, so dass diese ihn gleichsam unsterblich machte („ἀθανατίζειν“, *EN* X 7) und vergöttlichte, da zieht Plotin den inneren (eigentlichen) Menschen herauf auf die Ebene des Intelligiblen, der geistigen Wirklichkeit. Dies sollte gleichwohl keineswegs als konzeptuelle Entgegensetzung, sondern vielmehr als perspektivische Verschiebung begriffen werden. Wie für Aristoteles die σχολή der Anfang von allem, die Ermöglichung des Glücks und des höchsten, inneren menschlichen Vollzugs, der θεωρία als seiner besten Verwirklichung ist, so ist die σχολή bei Plotin Chiffre der selbstbezüglichen Vollkommenheit des νοῦς selbst, die sich auch hier ebenfalls nicht in einer Abhängigkeit von einem Niederen, wohl aber von einem Höheren befindet. Allein die Einsicht in das ἕν als das vollkommene Erste Prinzip erkennt auch den νοῦς und mithin dessen σχολή in einem minimal bedingten Verhältnis von diesem ersten Vorgängigen her. Daher ist bei ihm nunmehr die ἀσχολία den teilbaren Vielheiten und der Wahrnehmung (αἴσθησις), die doch gerade auf das Außen hin geht, zugeordnet. Die πολλοί charakterisieren die Unvollkommenheit dieser Ebene und stellen den Gegensatz zur Schau des wahrhaft Seienden (θέα τῶν ὄντων; κρεῖττον καὶ μακαρία θέα)[161] und also der Erhebung zum Höheren dar. Die Beschreibung trifft explizit jenen Seelenaspekt, der „in ein Teilding eingetreten“ ist und der, obzwar er damit nicht seine Verbindung mit dem Oberen verliert und ganz Seele bleibt, durch das Viele und die αἴσθησις eben doch abgelenkt und gebunden wird. Diese Seele also ist jene an der unteren Grenze zum αἰσθητός weilende und auf das Außen hin zutretende. Die auch hier verwendete Negation der σχολή in ἄ-σχολοι zeigt den dadurch entstehenden Mangel an σχολή an, da die Reflexivität auf das Außen des αἰσθητός und nicht länger auf das Innen des Selbst hin geht. Die Abwesenheit der σχολή ist also bedingt durch die Verstrickung der so gerichteten Seele in die Vielheit und die damit verbundene unvollkommene Relation, die in der Hinwendung zum Nicht-Selbst, zum anderen, dem Äußeren besteht.

V 3

Doch auch im Oberen ist die Seele zuletzt ganz ohne σχολή. Allerdings ist dies hier in einem radikal anderen Sinn als die ἀσχολία durch die Hinwendung zum Niederen zu

[161] Vgl. IV 8,7,24; IV 8,2,54.

begreifen. Am Ende der für unser Thema wesentlichen Enneade V 3 heißt es in Bezug auf die Anwesenheit beim Ersten Prinzip:

> „Dort genügt auch wohl ein geistiges Berühren [νοερῶς ἐφάψασθαι]. Indem man aber berührt, hat man, in dem Augenblick, wo man berührt, überhaupt weder Vermögen noch Muße [σχολή], irgend etwas auszusagen, sondern man reflektiert erst nachträglich darüber.“[162]

Diese Aussage ist in vielfacher Weise interessant. Einerseits wird hier versucht, den Zugriff auf das Erste Prinzip begrifflich zu fassen. Das Berührende und also das Subjekt bzw. das „man“ ist hier die Seele. Das Berührte wiederum ist – und das ist wesentlich! – das Erste Prinzip, d. h. *nicht* der νοῦς. Jener nämlich ist an dieser Stelle bereits überwunden, denn Plotin stellte unmittelbar zuvor die Frage nach der das Denken übersteigenden Zugriffsart auf das Vorgängige und fragte weiter: „Bei dem aber, welches schlechthin einfach ist, wie soll es da einen Ablauf (des Denkens) [διέξοδος] geben?“[163] Es ist zunächst wesentlich, dass Plotin an dieser Stelle eine Reduktion vornimmt. Dies insofern, als er die Frage nach der Möglichkeit des Zugriffs auf das Erste Prinzip als nicht mehr nach Maßgabe eines διέξοδος lösbar darstellt. Der διέξοδος wäre – im Sinne von Platon[164] – vielleicht eher als „Durchgang“, d. h. als „vollständiges Durchschreiten“ aufzufassen. Jedenfalls findet er sein Ende im Durchgang durch den νοῦς. In der Beschreibung des Weiteren, des letzten Schrittes zum ἕν also, spricht Plotin nun nicht mehr von einem solchen Vorgang, der eine räumliche Konnotation aufweist und mithin eine gewisse Ausgedehntheit und also Vielheit. Plotin reduziert nun den Anspruch ganz wesentlich und spricht sodann lediglich von „νοερῶς ἐφάψασθαι“. Der Terminus ἐφάπτω hat zwar ein breites Bedeutungsspektrum, doch erschließt sich der vorliegende Gebrauch aus der Entgegensetzung zum eben geschilderten διέξοδος. So ist damit eben kein Durchgehen, sondern ein Berühren bezeichnet, da hier keinerlei Entfaltung mehr angenommen werden und der Geist das vollkommen einheitliche Erste Prinzip nicht durchdringen kann. Da der beschriebene Zugang aber dennoch νοερός und also dem νοῦς eigen ist, muss er notwendig dem Einen „äußerlich“ bleiben. Das Denken kann mithin keine nähere Bestimmung des Zugriffs geben. Entgegen dem Anschein der Übersetzung bedeutet dies aber umgekehrt keine generelle Abwertung des Zugriffs, der ja nunmehr „nur“ eine Berührung, ein Anrühren ist. Das „ἐφάψασθαι“ selbst ist und bleibt stattdessen letztes und höchstes Ziel der Seele, wie sogleich noch einmal betont wird.[165] Doch bleibt das geistige Berühren nicht ein aktivischer Zugriff der Seele auf

---

162 V 3,17,25–28: „ἀλλ᾽ ἀρκεῖ κἂν νοερῶς ἐφάψασθαι· ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντη μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι.“ (Übersetzung nach Harder). Stephen MacKenna (*Plotinus. The Enneads*, transl. by Stephen MacKenna, with a foreword by Eric R. Dodds and an introduction by Paul Henry, 2. Aufl., London 1930) übersetzt: “All the need is met by a contact purely intellective. At the moment of touch there is no power whatever to make any affirmation; there is no leisure; reasoning upon the vision is for afterwards.”

163 V 3,17,24 f.: „ἐν δὲ πάντη ἁπλῷ διέξοδος τίς ἐστιν;“

164 Vgl. Platon *Kritias* 109a 3. Dazu Heinz-Günther Nesselrath in *Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar*, Bd. VIII,4: *Kritias*, Göttingen 2006, 122, wo διέξοδος im Zusammenhang mit λόγος betrachtet und, unter Verweis auf weitere Stellen, als „lange und detaillierte Darstellung“ verstanden wird.

165 Vgl. V 3,17,33–36.

das Erste Prinzip.[166] Stattdessen kehrt sich die Aktivität der Seele nunmehr in eine Passivität um, denn sogleich wird die Seele ergriffen und erfüllt von jenem Glanz des Ersten Prinzips. Das geistige Berühren aber wird weiter interpretiert im Sinne eines Herbeirufens (καλοῦντος) des dann allein tätigen Prinzips, das den Geist, die Seele erfüllt. Der Versuch des Zugriffs auf das Erste Prinzip wandelt sich in ein Ergriffen-Werden. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis kehrt sich dadurch aber nicht einfach nur um, sondern löst sich vielmehr ganz auf.

Der zweite wesentliche Aspekt dieser Wiedergabe findet sich in der von uns bereits angekündigten Negation der σχολή. In jenem Berühren des Ersten Prinzips werden sowohl die Möglichkeit als auch die σχολή zu „ἄγειν λέγειν" ausgeschlossen. Die Begründungsstruktur legt offen, dass im absoluten Ersten Prinzip als solchem keinerlei σχολή ist. Der Moment des Berührens als der Zugriff auf das Erste Prinzip bedeutet eben auch und wesentlich das *Aufgeben von allem reflexiven Verhältnis*, ja sogar auch und gerade des Selbstverhältnisses, wie es noch der Geist in Vollkommenheit in sich barg. In dieser Erfüllung der Seele durch das Eine lässt sie alle Möglichkeit und σχολή hinter sich, da diese aus Sicht jenes Augenblicks nur eben Beschreibungen einer letzten Unvollkommenheit sind, die sich noch in der vollkommenen Selbstreflexion des Geistes verbirgt. Wie aber kann es sein, dass doch das Eine als „δύναμις τῶν πάντων"[167] hier in der Vereinigung der Seele auch keine δύναμις mehr zulässt? Es ist darauf zu achten, dass diese Beschreibungen notgedrungen immer noch (trotz oder gerade auch wegen aller Negation der Differenz) perspektivisch von der Betrachtung aus der erscheinenden Vielheit und der sich aufschwingenden Seele heraus erfolgen, sie also unter der Bedingung von οἷον als analoge Aussagen zu verstehen sind.[168] So ist es die Seele, welche im Zugriff auf das Prinzip, da dieser ja ihr ganzes Ziel war, volle Verwirklichung findet – und so eben auch keine Selbstreflexivität mehr aufweist, die als Charakteristikum des νοῦς nicht das vollkommene Ziel darstellt. Aus diesem Grund hat die Seele in jenem höchsten Ziel, in welchem sie zuletzt eben nicht mehr nur Seele ist, weder σχολή noch δύναμις – dies umso mehr, als sie sich in der Äußerung (ἄγειν λέγειν) erweisen würde. Wo ihr σχολή und δύναμις zukommen, bedingen sie unvermeidlich immerzu das Ende jener Einswerdung. Dies erklärt sodann auch den plotinischen Nachsatz, dass δύναμις und σχολή zu ἄγειν λέγειν eben *nachträglich* (ὕστερον) erfolgen. Wenn also die Seele aus der Berührung des

---

[166] Insofern ist die Einschätzung von Clemens Zintzen, „Einleitung", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, VII–XXIX, hier XIV, hier mindestens unvollständig, wenn er sagt, dass der „Aufstieg der menschlichen Seele [...] also kein Gnadenakt Gottes [sei], sondern eine Leistung des Menschen selbst, die er erst dann erreichen kann, wenn der Verstand die ihm zugänglichen Bereiche durchschritten hat [...]." Schließlich deutet sich in dieser Aussage gleichfalls an, dass es ebenso einen ihm nicht zugänglichen Bereich gibt. Richtig ist allerdings sein Urteil, dass für Plotin „der Mystiker erst rechter Philosoph sein" müsse.

[167] III 8,10,1. Zur Auseinandersetzung mit Stellen, nach denen auch das Erste Prinzip eine ἐνέργεια habe, verwiesen wir bereits auf Buchner, *Plotins Möglichkeitslehre*, 99–102, und auch Früchtel, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, 15.

[168] Plotin weist selbst wiederholt – wie etwa in VI 8,13 – auf das Problem der Inkommunikabilität hin. Die Methode zur Kommunikation des Inkommunikablen analysiert Zierl, *Wort und Gedanke*.

Ersten Prinzips wieder in die Reflexion des Denkens gefallen ist und sich um die Beschreibung des Unbeschreibbaren der Erfahrung müht, vermag sie bruchstückhaft die vergangene Erfahrung selbst zu reflektieren. Denken und Sprechen wie Tun und Wirken setzen ein diskursives Grundverhältnis voraus, das im Erreichen des höchsten Zieles prinzipiell und umfassend aufgehoben ist. Der σχολή-Begriff ist der vorzügliche Begriff zur Beschreibung des höchsten, noëtischen Verhältnisses. Die Negation jeglicher Relationalität im Ersten Prinzip spiegelt sich daher in besonderer Weise in der Negation der σχολή. Zu einer Aussage oder Beschreibung im Sinne des gliedernden Denkens ist die Seele, da sie hier Eines ist und nicht mehr Seele, nicht fähig, insofern das „schlechthin Einfache" kein Nacheinander des Denkens zulässt. Die geistige (noëtische) Berührung der Einheit bleibt somit inhaltlich unbeschreibbar, gerade weil sie Einheit erreicht und Kommunikabilität Differenz bedingt. Einheit aber wird hier mithin nicht als Steigerung der erscheinenden Vielheit gedeutet, sondern heißt gerade Fortnahme aller Vielheit – mithin ist sie kein Mehr: „Ἄφελε πάντα."[169] Die damit verbundene Freiheit von allem schließt ebenfalls jegliches Relationsverhältnis aus. Schon allein das Anrühren des Ersten Prinzips und sodann das Erfülltwerden durch dieses stellt für die Seele eine fundamental andere „Erfahrungskategorie" dar, sodass mit der „Erleuchtung" – die Lichtmetapher wird von Plotin vielfach verwendet – durch „Jenes" alles bislang Erkannte nicht einfach nur relativiert wird, sondern gleichsam in der Glut der Erkenntnis vergeht. War zuvor noch in Hinsicht auf den νοῦς und die ψυχή die Rede von deren Göttlichkeit, so gehen diese in der übergeistigen Erkenntnis gänzlich unter und alles Vormalige erweist sich als ἄθεος. Das Schauen des Ersten Prinzips wiederum wird nun, da die θεωρία des νοῦς vergangen ist, mit dem Begriff θεάσασθαι formuliert, der vormals bereits für niedere Formen der Schau Verwendung fand und hier deshalb umso mehr die Unmöglichkeit der adäquaten Beschreibung des Ereignisses anzeigt. Plotin betont nachdrücklich die Andersförmigkeit der Differenzlosigkeit der erreichten Schau.

> „So ist denn die Seele, wenn sie von Jenem unerleuchtet ist, gottlos, ist sie aber erleuchtet, so hat sie, was sie suchte. Und das ist das wahrhafte Endziel für die Seele: Jenes Licht anzurühren und es kraft dieses Lichtes zu erschauen, nicht in einem fremden Licht, sondern in eben dem, durch welches sie überhaupt sieht. Denn das, wodurch sie erleuchtet wurde, ist eben das Licht, das es zu erschauen gilt (man sieht ja auch die Sonne nicht in einem fremden Licht)."[170]

VI 7

Nun soll noch eine letzte Enneadenstelle erörtert werden, die die σχολή im Kontext der ψυχή erwähnt. Diese Stelle ist tatsächlich wesentlich und muss daher hier auch ausführlicher diskutiert werden. Sie bezieht sich abermals auf jene Seele, die zu dem

---

[169] V 3,17,38.

[170] V 3,17,32–37: „Οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος ἄθεος ἐκείνου· φωτισθεῖσα δὲ ἔχει, ὃ ἐζήτει, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τἀληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ' αὐτό, δι' οὗ καὶ ὁρᾷ. Δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου."

übergeistigen Einen schaut und schildert in einem eigenen Sprachmodus die der Seele widerfahrende Einswerdung. Aufgrund der Relevanz und der Komplexität jener Stelle möchten wir diese hier zunächst ausführlich zitieren.

„Es wird uns nicht mehr erstaunlich vorkommen, dass das, was in uns diese ungeheure Sehnsucht weckt, frei von jeder Gestalt ist, sogar der geistig erkennbaren. Schließlich legt ja auch die Seele, wenn intensive Liebe zu ihm sie erfasst, jede Gestalt, die sie hat, ab, auch jede Gestalt des geistig Erkennbaren, die in ihr ist. Denn solange man noch irgend etwas anderes hat und seine Aktivität darauf bezieht, kann man es weder erblicken noch mit ihm in Deckung kommen. Vielmehr darf sie nichts Schlechtes und auch nichts Gutes von anderer Art in greifbarer Nähe haben, damit sie allein es allein aufnehmen kann. Und wenn die Seele das Glück hat, ihm zu begegnen, und es zu ihr kommt, besser gesagt: wenn sich zeigt, dass es ihr gegenwärtig ist, und wenn sie ihrerseits allem ihr jetzt Gegenwärtigen ausgewichen ist und sich so vorbereitet hat, dass sie möglichst schön ist, und es zu einer Ähnlichkeit mit ihm gebracht hat (eine Vorbereitung und Schmückung, die zweifellos allen bekannt ist, die dabei sind, sich so vorzubereiten) und es in sich selbst plötzlich hat aufscheinen sehen – es ist ja nichts dazwischen, sie sind nicht mehr zwei, sondern beide sind eins; du würdest sie ja nicht mehr unterscheiden können, solange es gegenwärtig ist (eine Imitation davon sind die hiesigen Liebenden und Geliebten, die gern miteinander verschmelzen würden) – und darum ihren Körper und, dass sie in ihm ist, nicht mehr bewusst wahrnimmt und von sich selbst nicht mehr sagt, dass sie irgend etwas anderes ist: nicht Mensch, nicht Lebewesen, nicht Sein, nicht alles (das Schauen von allen diesen ist ja in gewisser Weise ungleichmäßig, und außerdem hat sie weder Muße [οὐδὲ σχολὴν] für sie noch den Wunsch nach ihnen; sondern sie hat das zwar auch gesucht, aber jetzt ist jenes bei ihr, und sie geht ihm entgegen und sieht jenes statt sich selbst – aber was sie ist, während sie sieht, das zu betrachten hat sie keine Muße [οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν]) –, also, in dem Moment würde sie nichts von allem dagegen eintauschen, auch nicht wenn man ihr den ganzen Himmel überlassen würde, weil es nichts anderes mehr gibt, was besser wäre, nichts, was in höherem Maße *gut* ist (weiter nach oben kann ja sie nicht steigen; alles andere bedeutet für sie einen Abstieg, auch wenn es weit oben ist). Folglich hat sie dann auch das richtige Urteil, das Wissen, dass es wirklich das ist, wonach sie gestrebt hat, und die Feststellung, dass es nichts Besseres als es gibt. Eine Täuschung ist dort ja nicht möglich; oder wo könnte man auf wahrere Weise die Wahrheit treffen? Also, was sie *sagt*, das *ist* sie, und sie sagt es im nachhinein und sagt es auch schweigend, und in dem Moment, wo sie Glück empfindet, kann sie nicht darin irren, dass sie Glück empfindet.“[171]

---

[171] VI 7,34,1–31: „Καὶ οὐκέτι θαυμάσομεν τὸ τοὺς δεινοὺς πόθους παρέχον εἰ πάντη ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς· ἐπεὶ καὶ ψυχή, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾖ ἐν αὐτῇ. Οὐ γάρ ἐστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. Ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ᾽ αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον. Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχήσῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἥκῃ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῇ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὑτὴν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα – ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δήλη που τοῖς παρασκευαζομένοις – ἰδοῦσα δὲ ἐν αὑτῇ ἐξαίφνης φανέντα – μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ᾽ ἔτι δύο, ἀλλ᾽ ἓν ἄμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι· μίμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρῖναι θέλοντες – καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν – ἀνώμαλος γὰρ ἡ τούτων πως θέα – καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κἀκεῖνο ἀντ᾽ αὑτῆς βλέπει· τίς δὲ οὖσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν. Ἔνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάξαιτο, οὐδ᾽ εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνονος οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ· οὔτε γὰρ ἀνωτέρω τρέχει τά τε ἄλλα πάντα κατιούσης, κἂν ᾖ ἄνω. Ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς καὶ γιγνώσκειν, ὅτι τοῦτό ἐστιν οὗ ἐφίετο, καὶ τίθεσθαι, ὅτι μηδέν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ. Οὐ γάρ ἐστιν ἀπάτη ἐκεῖ· ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθέστερον τύχοι; Ὃ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὕστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται, ὅτι εὐπαθεῖ·“

Ein erster wesentlicher Aspekt findet sich in den beiden expliziten Erwähnungen der σχολή. In beiden Fällen steht die σχολή in Bezug auf die Seele, welche sich dem Einen genaht hat und nun in ihm versunken ist. Beide Male wird die σχολή ausdrücklich negiert. Die Seele, welche in der Einung mit dem Einen aufgeht, wird also gerade auch über die Abwesenheit von σχολή bestimmt. Wie wir bereits sahen, setzt dies die σχολή als Relationsbegriff voraus, der seinen rechten Platz vorzüglich im νοῦς als der reinen Selbstrelation hat. Diese wesentliche Verbindung von σχολή und νοῦς wird offensichtlich, wenn es heißt: „aber was sie ist, während sie sieht, das zu betrachten hat sie keine σχολή", wie sie da eben auch überhaupt kein „Bewusstsein" und nicht einmal eine Selbstrelation hat. Hier lässt sich paradigmatisch einsehen, dass die σχολή im Augenblick der Anwesenheit beim Ersten Prinzip selbst ganz und gar abwesend ist, da sie immer auch ein Woraufhin, eine minimale Spannung im Sinne einer Relation artikuliert. Auch braucht die σχολή einen Träger, ein Subjekt, welchem sie zukommt – im gegensatzlosen Zustand der Einsheit mit dem Ersten Prinzip gibt es aber kein solches Subjekt, keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt mehr – und ergo auch keine σχολή. Die σχολή ist für Plotin also unmissverständlich in den Raum der (auch nur minimalen) Vielheit verwiesen, im ὑπέρκαλον dagegen ist die σχολή nicht sinnvoll aussagbar, weil es keinerlei Relation, keine Differenz zwischen Subjekt und Objekt und auch überhaupt kein bestimmbares Subjekt mehr zulässt.

Die Negation des geistig Erkennbaren in der nun von der Seele erreichten Einung beschreibt die Aufhebung aller Relationalität, aller Verschiedenheit zwischen Schauendem und Geschautem. Im Einen hat das Andere keinen Ort mehr und so ist in ihm auch keine Falschheit oder Täuschung möglich. Diese nämlich würde ein Anderssein im Einssein bedingen. Dass die Seele, um mit ihm eins zu sein, alles ablegt, weist zurück auf das in V 3,17 gelesene Diktum „ἄφελε πάντα", welches die Negation als das Lassen aller Vielheit zur Ermöglichung der Einheit beschreibt. So aber ist die Seele in ihrer „Erfahrung" des Einen nicht länger Seele, sondern selbst ganz das Eine – ohne jegliche Verschiedenheit. Die Formulierung „μόνη μόνον" versucht diese absolute Reduktion formal zu fassen. Doch ist alles Lassen aufseiten der Seele nur eine Bedingung der Möglichkeit der letzten Erfahrung, die nicht durch ein aktives Tun der Seele selbst notwendig wird, sondern ihr – wenn überhaupt – glückhaft zuteil wird. Das „Eingehen" in das Erste Prinzip der absoluten Einheit widerfährt der Seele unvermittelt als ein Ereignis, das keine Zeit und keinen Ort mehr hat und die Seele aus aller Relationalität reißt – d. h. aber auch und gerade aus der Selbstrelationalität. Die passivische Haltung der Seele ist hier wesentlich. Sie ist sodann reine Unterschiedslosigkeit, weshalb auch jene Terminologien wie Mensch, Lebewesen, Seiendes hinfällig werden, da sie Formulierungen des Denkens sind, das seine Erkenntnis aus dem Unterschied gewinnt.[172] Damit wird die Seele gleichsam namenlos und kann nicht mehr kategorial bzw. in der Ordnung des Seienden begriffen werden. Die Sprache bildet Differenz-

[172] Es ist hier vor allem an den von Aristoteles *Metaphysik* 1005b 19 f. formulierten Satz vom [zu vermeidenden] Widerspruch zu denken: „τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό […]: αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν." – „[…] dass nämlich dasselbe demselben gemäß desselben gleichzeitig zukommen und nicht zukommen kann, ist unmöglich. […] Das ist das sicherste unter allen Prinzipien."

begriffe, die sich sodann in der hier beschriebenen Erfahrung der Differenzlosigkeit aufheben. Daher ist es gerade das Schweigen, das der Seele in der Erfahrung zukommt. Das Beschriebene ließe sich wohl als eine „einfache Gegenwart“ wiedergeben, einzig wirklich angemessen ist allerdings das Schweigen, so wie Plotin an dieser Stelle auch über eine konkrete Benennung jenes Ereignisses und auch des Ersten Prinzips selbst schweigt. Dadurch bildet er in jener Weise formal das Beschriebene ab, wenngleich er, da er doch nicht anders kann, der Worte zur Vermittlung bedarf. Nunmehr ereignet sich also jene Einheit in der Seele – „beide sind eins“ (ἓν ἄμφω). Dass Plotin hierzu wiederum eine Form der μίμησις in dem Verhältnis von Liebendem und Geliebtem sieht, erinnert einerseits – wie bereits Hadot bemerkte –[173] an die Darlegungen des Sokrates in Platons *Symposion*, andererseits aber auch an die in *Enneade* III 8 bezüglich der μίμησις der θεωρία gewonnenen Erkenntnisse. Wie die Liebe also auf Einheit von Liebendem und Geliebtem hin strebt, so strebt die Seele nach der Einheit mit dem Einen, welche alle ποίησις und πρᾶξις, ja auch alle θεωρία zu ihrem Ende bringt. Es ist darauf zu achten, dass hier ein bestimmter Liebesbegriff angesprochen wird, der seinen Anfang nicht in der αἴσθησις hat, sondern den sinnlichen Eindruck vielmehr unter die Bedingung des nicht-sinnlichen Abbildes in der ungeteilten Seele stellt. Das Gegensatzverhältnis von Einung und Unterscheidung bildet sich an dieser Stelle in dem Begriffspaar συγκρίνω und διακρίνω ab. Die einende Schau wird sodann wieder mit dem Begriff der θέα beschrieben.

Weiters lässt sich noch einmal betonen, dass die beschriebene Erfahrung für Plotin lediglich als Rückkehr in jenen der Seele eigentlichen Zustand begriffen werden muss. Das Eine als Ursache von allem ist so die „Heimat“ von allem und die sich von ihm abgewendet habende Seele ist mit ihm auch sich selbst ganz fremd. Im Aufgehen der Seele in die Einheit verliert wiederum alles vormalig ach so Wesentliche – die Welt und auch sogar der νοῦς – jedwede Bedeutung. Ja, in jenem Aufgehen wird auch der νοῦς selbst und die θεωρία „gelassen“[174]. In ihm ist nichts mehr als es allein ganz Eines. Damit zeigt sich aber, dass die θεωρία zuletzt keinen eigenen höheren Wert hat, sondern sie nur eben als nächstes Abbild der dem Denken möglichen Form der Einheit Grund und Vorlage ist für die niedere Einheit und Aktivität.

Κόσμος, κίνησις – νοῦς

Nun werden wir uns mit der Gruppe der σχολή-Vorkommen beschäftigen, welche den Begriff in Hinsicht auf kosmologisch-kinesiologische Bezüge sowie auf Gott verwendet. In den *Enneaden* werden bestimmte Sphären des κόσμος mit der σχολή in Verbindung gebracht. Innerhalb dieser kosmologischen Sphären werden Formen der Bewegung mithilfe von σχολή erläutert.

---

[173] Vgl. *Les écrits de Plotin*, publiés dans l’ordre chronologique sous la direction de Pierre Hadot, *Traité 38: VI,7*, introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris 1988, 337 f.

[174] Vgl. VI 7,35,1–7: „Οὕτω δὲ διάκειται τότε, ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν, ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει. Καὶ γὰρ οὐδ’ ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενόμενος αὕτη θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ, ἐπὴν δ’ ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, […].“

II 9

Die erste Erwähnung der σχολή in den *Enneaden* überhaupt findet sich in *Enneade* II 9, welche – wie auch der von Porphyrios gesetzte Titel zeigt – „gegen die Gnostiker“[175] gerichtet ist. Der Text ist außerdem von besonderem Interesse, weil er, folgt man der Darstellung der Entstehungschronologie in Porphyrios’ *Vita Plotini* 4,10–7,37, im gleichen Zeitraum wie die von uns bereits ausführlich analysierte *Enneade* III 8 entstand – nämlich in den sechs Jahren, in welchen Porphyrios sich bei Plotin aufhielt. Porphyrios betont an dieser Stelle übrigens einmal mehr, dass die Niederschrift dieser Enneadengruppe nicht systematisch erfolgte, sondern sich jeweils nach „den gerade sich aufwerfenden Streitfragen“[176] richtete. Doch nun zum für uns so wesentlichen Abschnitt aus *Enneade* II 9,8:

„Die Gestirne, die in den unteren Sphären wie die am obersten Himmel, was spricht dagegen, dass sie Götter sind, wo sie doch nach Regeln sich bewegen und in Ordnung kreisen? Weshalb sollen sie keine Tugend besitzen oder was hindert sie am Erwerb der Tugend? Das, was hier dazu führt, dass [Menschen] schlecht sind, gibt es dort jedenfalls nicht; es gibt nicht die Schlechtigkeit des Körpers, die hier unten Störungen unterworfen ist und Störungen verursacht. Und warum sollen sie nicht in dieser ihrer σχολή ewig verstehen und in ihrem Geist begreifen den Gott und die anderen geistigen Götter, wohingegen uns eine bessere Weisheit über das Dortige eigen wäre?“[177]

Die porphyrianische Kurzcharakterisierung der *Enneade*, in welcher es heißt, dass sie sich zunächst einmal „gegen die [richte], welche sagen, der Demiurg sei schlecht und die Welt sei schlecht“[178], zeigt den größeren Kontext an, in welchen man das

[175] Zu II 9 und zur genaueren Bestimmung der dort als Gnostiker angesprochenen Gruppe, siehe Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, 5–13. Die Frage ist bereits alt und hat einige Besprechungen erfahren. So bereits Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, (Reihe: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 20,4 = N. F., 5,4), Leipzig 1901, dessen Schlussfolgerung allerdings, dass nämlich die angesprochene Gruppe das orthodoxe Christentum sei, schon aus historischen Gründen nicht aufrechtzuerhalten ist. Bereits ein halbes Jahrhundert zuvor hatte Marie-Nicolas Bouillet (1857) unter Bezugnahme auf die *Vita Plotini* 16 dafür plädiert, hier eine valentinianische Gruppe zu identifizieren, was 1960 von Henri-Charles Puech noch einmal untermauert wurde. Diese Richtung, genauerhin die “western branch of Valentinianism”, eruiert auch Jan Zandee, *The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex*, (Reihe: Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul; Bd. 11), Istanbul 1961, als Adressaten der plotinischen Kritik.

[176] Porphyrios *Vita Plotini* 27,60: „ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα“.

[177] II 9,8,30–38: „ἄστρα δὲ τά τε ἐν ταῖς ὑποκάτω σφαίραις τά τε ἐν τῶι ἀνωτάτω διὰ τί οὐ θεοὶ ἐν τάξει φερόμενα καὶ κόσμωι περιιόντα; Διὰ τί γὰρ οὐκ ἀρετὴν ἕξουσιν ἢ τί κώλυμα πρὸς κτῆσιν ἀρετῆς αὐτοῖς; Οὐ γὰρ δὴ ταῦτά ἐστιν ἐκεῖ, ἅπερ τοὺς ἐνταῦθα ποιεῖ κακούς, οὐδ᾽ ἡ τοῦ σώματος κακία ἐνοχλουμένη καὶ ἐνοχλοῦσα. Διὰ τί δὲ οὐ συνιᾶσιν ἐπὶ σχολῆς ἀεὶ καὶ ἐν νῶι λαμβάνουσι τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς νοητοὺς θεούς, ἀλλ᾽ ἡμῖν σοφία βελτίων ἔσται τῶν ἐκεῖ;“ (Hervorh. d. A., A. K.) Die Übersetzung ist angelehnt an Tornau und Harder. Letzterer übersetzt σχολή mit „Ungestörtheit“, was einerseits zwar prinzipiell zu dem beschriebenen inneren Charakter des Zustandes passt, aber andererseits aufgrund der Negation wesentlich den positiven Gehalt des Zustandes der Gestirne verstellt.

[178] Porphyrios *Vita Plotini* 24,56–58. „Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας·“ Wie auch die Zitate aus Plotins *Enneaden* so richten sich auch alle Zitate der *Vita Plotini* des Porphyrios nach der *editio minor* der *Enneaden* (*Plotini Opera*, ed. Paul

vorliegende Zitat zu stellen hat. Die Hinweise auf den Demiurgen und die Welt lassen erkennen, dass diese *Enneade* kosmologische Dimensionen behandelt. Der Kontext des für uns relevanten Vorkommens von σχολή in II 9,8,36 unterstreicht das insofern, als der Terminus in unmittelbarer Nachbarschaft zu folgenden Begriffen Verwendung findet: „ἄλλος κόσμος“ (eine andere Welt), „γῆ“ (Erde), „ἀθανάτων“ (Unsterbliche), „μέχρις οὐρανοῦ“ (bis zum Himmel), „σφαίραις“ (Sphären, Gestirne) usw. Plotin diskutiert in der *Enneade* zunächst das Problem, ob es denn einen anderen Kosmos gebe. Die Erde wird bestimmt als der Bereich, in welchem sich die Lebewesen (ζῷα) befinden und bewegen; daneben finden sich auf dieser Ebene aber ebenso Unsterbliche (ἀθάνατοι): „Mit Unsterblichen ist alles bis zum Himmel hinauf angefüllt.“[179] Der Terminus „Unsterbliche“ ist nach der klassischen Vorstellung allerdings ein Synonym für die Götter, welche in der bipolaren Logik[180] der klassischen Antike in Entgegensetzung zu den über ihre Sterblichkeit definierten Menschen (θνητοί) begriffen werden.[181] Doch wer sind diese Götter, die hier in der Sphäre der Welt verortet werden? Wie werden sie bestimmt? Insofern Göttlichkeit im Kontext der antiken Philosophie vor allem aus der Entgegensetzung zum sterblichen Menschen verstanden werden muss, ist es zunächst das Kriterium der zeitlichen Entgrenzung, welches die Göttlichkeit definiert: Göttlich ist demnach dasjenige, was nicht in die Grenzen jener kurzen Frist eines Lebens verwiesen ist, und auch das, was nicht der Unbeständigkeit und mithin dem Werden und Vergehen der *materialen* Welt zugehört. Näherhin auf den Menschen bezogen muss hinzugefügt werden, dass es außerdem frei ist von der Schlechtigkeit, die dem menschlichen Körper (σώματος κακία) oder auch den beseelten Wesen mit dem defizitären Entscheidungsvermögen insgesamt eigen ist.[182] Positiv formuliert bedeutet dies, dass die Göttlichkeit vor allem dadurch bestimmt ist, dass sie einer vollkommenen Ordnung folgt und ἀρετὴ hat. Es sind – in der Tradition des Platon und des Aristoteles – für Plotin vor allem die Gestirne (ἄστρα), welche zunächst aufgrund ihrer gleichförmigen, geordneten Bahnen, ihres steten kreisförmigen Laufs als göttlich erkannt werden.[183] In ihrer vollkommenen, gleichförmigen

---

Henry/Hans-Rudolf Schwyzer, 3 Bände, Oxford 1964–1982). Die Übersetzungen orientieren sich an Band Vc aus *Plotins Schriften*. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, übers. u. hg. v. Richard Harder, Hamburg 1956–1971.

179 II 9,8,30: „ἀθανάτων καὶ μέχρις οὐρανοῦ μεστὰ πάντα“.

180 Vgl. dazu Bernhard Uhde, „Christentum – Ein Anachronismus? oder: Zur Freiheit der Theologie“, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, LV, 2010,2, 25–42, 28 f.

181 Vgl. exemplarisch Homer *Ilias* 5,442; 12,242; 14,199; 17,444; Hesiod *Theogonia* 535 f.; 556; 589; 1019–1020. Es muss allerdings betont werden, dass der Begriff der Unsterblichkeit zu dieser Zeit vor allem als Negation zur menschlichen *Lebensspanne* zu verstehen ist und nicht ein „Niemals-Sterben-Können“ bezeichnet, wie uns etwa der Dionysos-Mythos beweist. So gilt das menschliche Leben etwa für Demokrit (DK 68 B 285) als „ἐοῦσαν καὶ ὀλιγοχρόνιον“ („schwach und kurzdauernd“) und von dieser Kurzfristigkeit nun setzt sich das Göttliche ab.

182 Vgl. Aristoteles *Metaphysik* V 14 1020b 24 f., vgl. dazu Otfried Höffe, „kakia/Schlechtigkeit“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 294–295. Außerdem etwa Platon *Gorgias* 478e sowie viele andere Stellen dieser Denker.

183 Zur Besonderheit der kreisförmigen Bewegung, welche traditionell als vollkommen verstanden wird, vgl. Aristoteles *Metaphysik* X 1 (1052a 28 ff.) und XII (1072a–1076a; besonders 1074a 38); vgl. auch Erwin Sonderegger, *Aristoteles' Metaphysik L. Ein spekulativer Entwurf. Einführung, Übersetzung, Kommentar*, Bern 2008, 21, 243, 365: Die Kreisbewegung ist nach Aristoteles eigentlich

Bewegung bildet sich ihre Göttlichkeit ab. Dies zeigt sich im Besonderen in einer plotinischen Definition der Göttlichkeit.

> „Nur die [Seelen] der Götter laufen immer darauf [auf ihren inneren Mittelpunkt, von dem her sie stammen] zu; und weil sie darauf zulaufen, *sind* sie Götter. Gott nämlich ist, was mit jenem direkt in Berührung ist; was dagegen in weitem Abstand von ihm ist, das ist der durchschnittliche Mensch und das wilde Tier."[184]

Die äußere Bewegung der Gestirne gilt aber gleichsam als Ausdruck des inneren Verhältnisses zu diesem Mittelpunkt. Dass die Gestirne überhaupt als ein Lebendiges gelten können, gründet in der verbreiteten (spät-)antiken Annahme der ψυχή als Lebensprinzip im Sinne von Selbstbewegung. Das reine Leben aber ist nur dem Geist eigen, der es der Seele, die er hervorbringt, schenkt.[185] Da sich die Gestirne also, wie ja zweifelsohne von jedem Betrachter zu erkennen ist, am Firmament anscheinend aus eigenem Antrieb heraus bewegen, muss ihnen also dieses lebenspendende Prinzip der Selbstbewegung, die ψυχή, eigen sein – so der wohl noch spätantike Gedankengang. Die also erkennbare Lebendigkeit und die Vollkommenheit der immer gleichförmigen Kreisbewegung, sodann auch ihre Enthobenheit aus der Sphäre der niederen Materialität begründen das Attribut der Göttlichkeit. Die Bewegung der sterblichen Dinge und Wesen hingegen ist unvollkommen: Sie folgt unsteten Bahnen, bricht ab, wird gestört, stört auch selbst wieder andere Bewegungen, läuft von neuem an und endet auch wieder.[186] Diese Bewegung hat also jeweils einen Anfangs- und einen Endpunkt. Die in der menschlichen Sphäre anzutreffende Ordnung ist begrenzt, so wie die sich hier findenden Dinge und Wesen selbst (auch zeitlich) begrenzt sind.

Was nun wiederum das sei, das den Menschen schlecht macht, wird von Plotin hier zunächst nicht hinreichend ausgeführt, ergibt sich aber aus zahlreichen anderen Stellen: Es ist die Unvollkommenheit, welche sich in der Materie am deutlichsten zeigt. Die Materie stellt den höchsten Grad der Entfernung von dem ursprünglichen Ersten Prinzip dar und ist diesem also ganz fern. Diese Entfernung bedeutet auch eine maximale Abwesenheit der mit den höheren und höchsten Hypostasen verbundenen Eigenschaften, wie etwa des Seins. Die Schlechtigkeit des Physischen hat also (gemäß

---

keine Bewegung im strengen Sinne, da keine Differenz von Anfang und Ende vorliegt (keine Bewegung von A nach B), sondern vielmehr beständig A als Anfang und Ende gleichermaßen dient. So ist auch die Bewegung des νοῦς eine Kreisbewegung, weil eben selbstreflexiv. In ihr bestehen mithin Denkendes und Gedachtes in Identität und also als Einheit. Dass vom νοῦς auch στάσις (vgl. VI 3,27,3 sowie 27–36) und Vollkommenheit ausgesagt werden, setzt diese Gedanken zur Kreisbewegung voraus.

[184] VI 9,8,8 ff.: „Θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνωι συνημμένον" – „Jenes" bezeichnet dabei den νοῦς; Plotin lässt in der Rede vom νοῦς wie auch vom ἕν oftmals den Bezug durch den Gebrauch des Demonstrativpronomens offen, wodurch – vor allem in Hinsicht auf das ἕν – die Verweisbewegung ein Abbild der Bewegung der Seele auf jenes hin bei gleichzeitiger Unbestimmbarkeit desselben ist. Bezüglich der plotinischen Theologie sei auf die einschlägige Arbeit von Josef Wolf, *Der Gottesbegriff Plotins*, Borna/Leipzig 1927, verwiesen.

[185] Vgl. V 3,8,34–41.

[186] Vgl. dazu noch einmal II 9,8,34 f.: „Οὐ γὰρ δὴ ταῦτά ἐστιν ἐκεῖ, ἅπερ τοὺς ἐνταῦθα ποιεῖ κακούς, οὐδ᾽ ἡ τοῦ σώματος κακία ἐνοχλουμένη καὶ ἐνοχλοῦσα."

dieser Privationstheorie[187]) keine eigene Existenz, sondern bezeichnet die Abwesenheit des Guten, dessen Entgegensetzung und mithin die Unvollkommenheit. So folgt auch die Bestimmung der Götter dem klassischen Gegensatzdenken: Durch das *Alpha privativum* werden die ἀθάνατοι in einen Gegensatz zu den θνητοί, den sterblichen Menschen, gebracht und ausgehend von diesen begrifflich gefasst.

Was aber sagt Plotin an dieser Stelle zur σχολή? Die rhetorisch zu verstehende Frage Plotins – „Warum sollen sie nicht in dieser ihrer σχολή ewig verstehen und in ihrem Geist begreifen den Gott und die anderen geistigen Götter […]?"[188] – führt den Begriff der σχολή erstmals in den porphyrianisch geordneten *Enneaden* an. Der Genitiv σχολῆς steht in der Konstruktion mit der Präposition ἐπὶ. Es wird also in Bezug auf die zuvor als göttlich bestimmten Gestirne gefragt, weswegen diese nicht stets in σχολή zusammenkommen und im Denken den Gott und die anderen gedachten Götter erfassen sollten? Was sollte dagegensprechen? Auffällig ist an dieser Frage auch die Erwähnung des Gottes (Singular) und der Götter (Plural).[189] Beide Begriffe werden so bestimmt, dass sie dadurch, dass die göttlichen Gestirne in σχολή

---

[187] Vgl. etwa I 8, wo die Frage behandelt wird, „woher das Schlechte" komme; Plotin folgert: „Εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη, οὐδ᾽ ἐν τῶι ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὂν καὶ περί τι τῶν μεμιγμένων τῶι μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῶι μὴ ὄντι." – „Wenn nun dies das Seiende und das jenseits des Seienden ist, dann ist das Böse nicht in dem Seienden noch im Jenseits des Seienden; denn dies alles ist ja gut. Somit bleibt also nur übrig, dass es, wenn überhaupt, in dem Nichtseienden ist und gewissermaßen eine Gestalt des Nichtseienden ist und an etwas mit dem Nichtseienden Vermischtem oder irgendwie mit dem Nichtseienden in Gemeinschaft Stehendem anhaftet." (I 8,3,1–4). Und weiter: „Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, […] κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη·" – „So wäre die Natur der Körper also, soweit sie an der Materie Teil hat, das Böse." (I 8,4,1 f.). Die Frage, inwiefern die Materie für Plotin als „letzte und alleinige Ursache" des Schlechten ausgemacht werden könne, stellt sich bspw. Friedrich Hermanni, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, (= Habilitationsschrift, Kirchliche Hochschule Bethel, 2001), Gütersloh 2002, 36–44, 41. Er verweist dazu (Anm. 57) auf die Zusammenfassung der Diskussionslage zur Frage des Übels in Richard Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*, (Reihe: Freiburger theologische Studien, Bd. 135; = Dissertationsschrift, Universität München, 1986/87), Freiburg/Basel/Wien 1989, 118–120. Schenk bemerkt schlussendlich (S. 120) übrigens, dass wohl „keine Plotininterpretation zu erzielen ist, die restlos allen Texten und Überlegungen gerecht werden könnte. Man müsste wohl eher versuchen, die Haupttendenzen und Leitmotive der Ausführungen Plotins herauszuarbeiten […], um dann in den bleibenden Dissonanzen die Andeutung von Aporien zu erkennen, die gerade für die Nachwirkung Plotins entscheidend waren".

[188] II 9,8,38: „Διὰ τί δὲ οὐ συνιᾶσιν ἐπὶ σχολῆς ἀεὶ καὶ ἐν νῶι λαμβάνουσι τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς νοητοὺς θεούς, ἀλλ᾽ ἡμῖν σοφία βελτίων ἔσται τῶν ἐκεῖ;"

[189] Vgl. dazu *Plotins Schriften*, übers. v. Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Bd. VI: *Indices. Verbunden mit einem Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, unter Mitwirkung von Gerard O'Daly, (Reihe: Philosophische Bibliothek, 276) Hamburg 1971, 146: „Gott kann [in den Schriften Plotins] das Eine sein, der Geist, die Weltseele, der Kosmos mit seiner Seele und in gewisser Beziehung auch die Menschenseele; entgöttlicht sind nur für sich genommen Körper und Materie." Die Schwierigkeit der Interpretation in der Unterscheidung von Gott und Göttern gründet also darin, dass Plotin auch die singuläre Form nicht in einem eindeutigen Sinn verwendet und der Bezug nicht selten offen bleibt. Dies darf für Plotin allerdings nicht als Ungenauigkeit gelten, sondern verweist vielmehr auf die Fülle und den Reichtum der Göttlichkeit. So möchte Plotin „nicht das Göttliche auf einen Punkt verengen, sondern seine Fülle aufzeigen, wie er sie selbst aufzeigt", denn dies „heißt wahrhaft um Gottes Kraft wissen". (II 9,9,35).

zusammenkommen, Gegenstand des Denkens (νοῦς) werden. Die σχολή ermöglicht hier also eine Zuwendung des Denkens zu Gott und den Göttern. Dies aber scheint zunächst widersprüchlich, insofern doch die Gestirne selbst Götter sind, wie unmittelbar zuvor eruiert wurde. Was kann es also heißen, dass die göttlichen Gestirne sich dem Gott und den Göttern im Denken zuwenden? Die Lösung hierzu liegt in den oben vorgestellten Analysen des Begriffs der θεωρία: Die Selbstreflexion des Denkens als die höchste Tätigkeit (ἐνέργεια), welche als θεωρία bezeichnet wird, beschreibt die Selbstbezüglichkeit bzw. die Bezogenheit des Denkens (νοῦς) auf sich selbst. Dies ist das schon von Aristoteles[190] her bekannte Denken, das sich selbst denkt, und mithin die Einheit von Subjekt und Objekt. Eben jene Selbstreflexion des νοῦς aber war es, die sich, wie wir bereits feststellten, in der Kreisbewegung der göttlichen Gestirne abbildete.[191] Gerade diese war Ausdruck dafür, wie die Gestirne in σχολή zusammenkommen und im Denken den Gott und die Götter begreifen. Die Verbformen in diesem Satz stärken diese Interpretation: συνιᾶσιν (zusammenkommen, zusammensammeln, zusammenbringen) und λαμβάνουσι (fassen, ergreifen, begreifen, erreichen) beschreiben wesentliche Eigenheiten des θεωρία-Denkens. So unterstreicht συνιᾶσιν den Aspekt der Selbstreferenzialität und also der Einheit, da im Zusammenkommen die Identität von Subjekt und Objekt in der Bewegung des Denkens angesprochen ist. Die σχολή wiederum kann – in aristotelischer Weise – als Bedingung der Möglichkeit jenes Zusammenkommens verstanden werden. Λαμβάνουσι unterstreicht, dass hier die Göttlichkeit der Gestirne selbst überhaupt erst darin gründet, dass diese sich aufgrund ihrer Ständigkeit der Vollkommenheit nähern. Die Ständigkeit (στάσις) ist ein Zustand, der den körperlichen und weltlichen Dingen so nicht eignen kann, da diese von sich aus kein stetes Denken, keine vollkommene Bewegung des Denkens besitzen. Demnach kann die σχολή der Gestirne hier durchaus als eine Beschreibung der vollkommenen Relation begriffen werden, welche sich sodann in der Kreisbewegung zeigt. Damit aber ist die σχολή eigentlich als Chiffre für die θεωρία zu verstehen, insofern sie im Sinne eines minimalen Relationsbegriffes die Ausrichtung auf jenen Gott und die Götter, die die Gestirne in ihrer Vollkommenheit darstellen, und also eigentlich die Selbstbezüglichkeit beschreibt. Das heißt: Die Vollkommenheit der äußeren Kreisbewegung spiegelt die Vollkommenheit der inneren Erkenntnisbewegung wider, die im vollkommenen Denken das Erfassen der Göttlichkeit ermöglicht. So wird die Struktur der oberen Welt ein „Hinweis auf die Größe der geistigen Wirklichkeit“[192]. Die Spiegelung der inneren „Bewegung“ in der äußeren entspricht der göttlichen Sphäre auch insoweit, als sie eben durch nichts gestört oder gewandelt werden kann, da sie keines Äußeren bedürftig ist, sondern allein sich selbst genügt. Die Göttlichkeit der Gestirne gründet also nicht einfach in der Ungestörtheit und Unwandelbarkeit der äußeren Bewegung, sondern darüber hinaus in der sich daraus

---

[190] Vgl. Aristoteles *Metaphysik* XII 9 1074b 18–35.

[191] Hier sei noch einmal auf die bereits von den Vorsokratikern (Anaxagoras) vorgetragene Deutung verwiesen: „[…] alles hat der Geist arrangiert – auch die Kreisbewegung, in der jetzt die Sterne, die Sonne und der Mond kreisen“. Vgl. Kirk, *Die vorsokratischen Philosophen*, 397 f.

[192] II 9,8,9 f.: „ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν ὀρθῶς ἄν τις μέμψαιτο πρῶτον μὲν ἐνδεικνυμένην τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος.“

ergebenden Konsequenz, dass die *innere* Bewegung im Denken ebenfalls ungestört und unwandelbar ist. Somit eignet den Gestirnen jene Eigenschaft, die wir dem vollkommenen νοῦς zusprachen, d. h. die Selbstreferenzialität des Denkens.[193] Die Gestirne werden also gerade deshalb göttlich, weil sie das Denken des Denkens abbilden. Wie aber ist dann die Unterscheidung zwischen dem Singular und dem Plural – „der Gott" und „die Götter" – zu begreifen? Der Plural entspricht offensichtlich auch dem Plural der Gestirne, welcher etwa in *Enneade* V 8,3 zur Sprache kommen wird. Diese werden bei Plotin an verschiedenen Stellen mit klassisch-mythischen Götternamen bezeichnet,[194] obgleich der Philosoph ausdrücklich darauf hinweist, dass jene Namen austauschbar und also beliebig seien.[195] Θεός hingegen fällt in der Vereinzelung aus dem summarischen Götter-Begriff heraus. Er bezeichnet an dieser Stelle also entweder etwas den vielen Göttern Vorgeordnetes; dies wäre demnach der Gott, „[e]rhaben über allen Göttern", i. e. „das Gute als das Prinzip alles Göttlichen, von dem alle ihre Gottheit empfangen"[196] haben. Für eine solche Interpretation spricht das wenig später von Plotin selbst Ausgeführte, das auf ein vorgeordnetes Prinzip – oft einfach unspezifisch „jenes" (ἐκεῖνος) genannt – rekurriert:

„Von da [der gottseligen Seele] schreite man dazu fort, auch die geistigen Götter zu preisen und über allen schließlich den großen König der oberen Welt, der seine Größe gerade in der Vielzahl der Götter aufweist; denn nicht das Göttliche auf einen Punkt verengen, sondern seine Fülle aufzeigen, wie er sie selbst aufzeigt, heißt wahrhaft um Gottes Kraft wissen, welcher, verharrend in seinem Sein, eine ganze Zahl von Göttern hervorbringt, alle mit ihm verknüpft, alle durch ihn und von ihm seiend. […] Und wenn diese Götter nicht das Sein haben, welches Jener obere hat, so liegt eben dies in der Ordnung der Welt."[197]

Die singuläre Erwähnung des Königs bzw. Gottes, seine Entrückung aus der Sphäre der Vielheitlichkeit, bezeichnet aber keinesfalls das ἕν, sondern den νοῦς, welcher eben auch mit dem Guten verbunden wird.[198] Dies ist erkennbar an den ihm zugesprochen Attributen – Sein, Fülle etc. Vor allem aber ist das „τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεούς" zunächst die Bestimmung der Ebene, von welcher hier nach der Seele gesprochen wird. Der eine und vollkommene νοῦς, der die Fülle birgt, hält nämlich alles Sein und Leben.[199] Dieser ist es, der hier angesprochen ist. Wie der νοῦς also zugleich minimale Vielheit bei gleichzeitiger Einheit ist, so sind auch die noëtischen Gestirne aufgrund

---

193 Vgl. dazu noch einmal Aristoteles *Metaphysik* XII.

194 Vgl. dazu Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 190–200 und die dort genannten Erwähnungen von III 5,3; V 1; V 1,7; V 5,3; V 8,10 sowie 12–13.

195 IV 4,10.

196 Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 190.

197 II 9,9,32–39.42–43: „ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεούς, ἐφ᾽ ἅπασι δὲ ἤδη τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῶι πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους· οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῆι πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένους καὶ δι᾽ ἐκεῖνον καὶ παρ᾽ ἐκείνου ὄντας. […] Εἰ δὲ μὴ τοῦτό εἰσιν, ὃ ἐκεῖνός ἐστιν, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει." (Übersetzung nach Harder).

198 Vgl. bspw. IV 8,6,23–28.

199 Es begegnet hier die Trias von Sein, Leben und Denken, die (in modifizierter Weise) sodann für Porphyrios wesentlicher und ebenso – vermittelt über diesen – für Marius Victorinus entscheidend sein wird.

ihrer Vollkommenheit in der Bewegung, welche der Bewegung des νοῦς entspricht, zugleich Vielheit und Einheit. „Der Gott" wäre also in dieser Interpretation das Subjekt der Bewegung selbst, das Gestirn, das dann zugleich auch Objekt der Bewegung ist. Ein weiteres Indiz für diese Interpretation ist das „ἄλλους" in 8,37, welches eine Logik der Differenz auf der gleichen Ebene – der Ebene des νοῦς – nahelegt. Auch die im obigen Zitat ersichtliche Zusprache des Seins kann nicht dem absoluten Ersten Prinzip entsprechen. Dass nicht das Erste Prinzip, das ἕν, gemeint ist, zeigt sich im griechischen Text tatsächlich eindeutig: „οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων […]."

Es bleibt also festzuhalten, dass diese Stelle – als eine indirekte Beschreibung der Ebene des reinen νοῦς – weniger von den Gestirnen als vielmehr vom νοῦς handelt. Dennoch geht es hier zunächst um eine allgemein vergleichende kosmologische Beschreibung und der κόσμος ist nicht bereits „das Obere", sondern vielmehr ein Abbild desselben. Die dem Menschen zunächst zugängliche Ebene ist wiederum weit unter dieser beschriebenen Vollkommenheit der noëtischen Himmelssphäre zu finden. Eindrucksvoll zeigt Plotin dies an einem Beispiel, welches nahelegt, dass der Mensch, der versuchen würde mit der Vollkommenheit der Bewegung, der Göttlichkeit und der Erkenntnisrelation jener Sphäre der Gestirne mitzuhalten, untergehen müsse wie eine Schildkröte, die unter die Füße von Tanzenden geriete:

> „[…] diese [der oberen Sphäre zugehörigen] bewegen sich harmonisch als Teil des Ganzen; das Niedere geht dabei zu Grunde, da es nicht die Kraft hat, die Ordnung des Ganzen zu ertragen; so wird eine Schildkröte, die mitten im Weg von einer großen, rhythmisch voranschreitenden Tanzgruppe ereilt wird, zertreten, weil sie dem regelmäßigen Voranschreiten des Reigens nicht entrinnen kann."[200]

Die kreisenden und einer strengen Ordnung folgenden Bewegungen der Tanzenden entsprechen der Bewegung der Gestirne und die dagegen träge und ihrer Natur nach zu jener Art der Bewegung gar nicht fähige Schildkröte darf als eine Beschreibung der sich durch eine unvollkommene Denkbewegung auszeichnenden Menschenseele bzw. des menschlichen Geistes verstanden werden. Wie aber, da die menschliche Seele gleichsam eine Schildkröte im geordneten Reigen des Kosmos ist, lässt sich noch sinnvoll von einem *Leben des Weisen* sprechen, wenn doch Plotin andeutet, dass jenes Nicht-mithalten-Können κατὰ φύσιν[201] geschehe? Wenn der Mensch durch seine Natur von jener höheren Ordnung ferngehalten wird, wozu nützt es dann, gemäß dieser Ordnung zu leben, wie Plotin fordert?[202] Der plotinische Ansatz geht diese Frage insofern an, als er zunächst einmal auf zwei Formen des hiesigen Lebens verweist. Plotin bemerkt in Hinsicht auf den Weisen, dass dieser um die Möglichkeiten der Lebensführung wisse. Der Weise habe erkannt,

---

[200] II 9,7,34–39: „αὐτὰ δὲ καλῶς φέρεται ὡς τοῦ ὅλου· τὰ δὲ φθείρεται οὐ δυνάμενα τὴν τοῦ ὅλου τάξιν φέρειν, οἷον εἰ χοροῦ μεγάλου ἐν τάξει φερομένου ἐν μέσηι τῆι πορείαι αὐτοῦ χελώνη ληφθεῖσα πατοῖτο οὐ δυνηθεῖσα φυγεῖν τὴν τάξιν τοῦ χοροῦ· εἰ μέντοι μετ᾽ ἐκείνης τάξειεν ἑαυτήν, οὐδὲν ἂν ὑπὸ τούτων οὐδ᾽ αὐτὴ πάθοι." (Übersetzung nach Tornau).

[201] II 9,7,33.

[202] Vgl. II 9,8,45: „βιοῦν κατ᾽ ἐκεῖνα".

„dass das hiesige Leben ein doppeltes ist, auf der einen Seite für die Weisen, auf der anderen für die Mehrzahl der Menschen: Für die Weisen ist es auf das Höchste, das Obere gerichtet, für diejenigen von eher menschlicher Art dagegen ist es wieder doppelt – das eine wird in Erinnerung an die Tugend geführt und hat dementsprechend Anteil an etwas Gutem, während andererseits die breite Masse nur quasi ein Handwerker ist, der dem notwendigen Bedarf der Vornehmeren dient."[203]

Allein das Leben des Weisen richtet sich also auf das höchste Gut hin aus und hängt nicht länger der (Einzel-)Seele an, sondern strebt zum νοῦς hin – und gibt sich also der ihm möglichen Form der θεωρία anheim,[204] von der ja das Untere nur eine dunkle μίμησις ist. Schließlich betrifft die Verfehlung nicht den νοῦς, sondern die ψυχή.[205] Die Seele, die sich dem νοῦς angleicht, und ihn nicht nur in einer ihm wesensfremden Weise immitiert, ist nicht länger wie eine Schildkröte unter Tanzenden, sondern löst sich von dem, was sie in ihrem Versuch des Mithaltens hemmt. Wir sahen oben, inwiefern ποίησις und πρᾶξις zwar eigentlich ein Streben nach θεωρία abbildeten, doch diese eben nicht im Geringsten erreichten. So nun sieht auch der Weise, dass er nicht in jenem Äußeren seiner scheinbaren Natur gemäß die höchste ἐνέργεια erlangt. Seine Wendung in das eigene Innen und seine Erhebung des Geistes macht ihn nach Kräften dem höchsten νοῦς ähnlich und lässt ihn einschwingen in die Ordnung der geistigen Wirklichkeit.

VI 3

Als zweites Interpretationsbeispiel soll uns VI 3,27,8 dienen. Die *Enneade* mit dem Titel „Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν τρίτον" widmet sich im relevanten Abschnitt den aristotelischen Kategorien. Nach dem das Wie-Beschaffen (ποιόν) betrachtet wurde, wird nunmehr die Bewegung (κίνησις) thematisiert. Plotin nennt zunächst unterschiedliche Einteilungsmöglichkeiten von Bewegungsarten, wie etwa beseelt – unbeseelt, Fuß – Schwimmen – Fliegen, naturgemäß – naturwidrig, etc. Die Natur selbst gilt ihm dabei jedenfalls als Prinzip der (äußeren) Bewegung. Innerhalb der Frage nach der Bewegung stellt sich ihm nun auch die Frage nach dem der Bewegung Entgegengesetzten, d. i. die „Ständigkeit" (στάσις) und die „Ruhe" (ἠρεμία). Plotin beschreibt an der nun bedeutungsvollen Stelle, warum die στάσις in einer konsequenten Anwendung einzig der Ebene der intelligiblen Wirklichkeit, d. h. im Besonderen dem νοῦς, zugerechnet werden kann und inwiefern sich diese στάσις von der bloßen

---

[203] II 9,9,6–11: „[…] καὶ καταμεμάθηκεν ὡς διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος, ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, τοῖς μὲν σπουδαίοις πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω, τοῖς δὲ ἀνθρωπικωτέροις διττὸς αὖ ὢν ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινος, ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος οἷον χειροτέχνης τῶν πρὸς ἀνάγκην τοῖς ἐπιεικεστέροις." Die Textstelle greift mit ihrer Unterscheidung der Lebensformen, die allerdings nicht explizit benannt werden, in gleichwohl sehr freier Weise auf die oben vorgestellte aristotelische Tradition zurück. Auch hier fällt die weniger strenge Systematisierung und die insgesamt losere Gedankenentwicklung auf, die wohl einmal mehr der Entstehung des Textes geschuldet ist und allerdings eine größere Anschaulichkeit ermöglicht.

[204] II 9,9,6–14.

[205] II 9,9,14: „[…] ἁμαρτίας εἶναι οὐ νῶι, ἀλλὰ ψυχαῖς ὥσπερ παισὶν ἀνήβοις;" Der sich von seiner Einzelseele lösende, dem Geist zustrebende Mensch gleicht also dem aus seiner Unreife Erwachsenden.

ἠρεμία unterscheidet.[206] Während nach Plotin die στάσις eine Vollkommenheit des Zustandes im Sinne einer unwandelbaren Ständigkeit[207] bezeichnet, ist die ἠρεμία als Ruhe eigentlich nur ein Mangel an Bewegung[208] und bezeichnet das Verharren von Dingen, die prinzipiell aber ein Werden und Vergehen durchlaufen. Nichts „hier unten" in der Welt der entfalteten und erscheinenden Vielheit ist demnach in wirklicher στάσις denkbar. Doch gibt es in dieser Welt nicht etwa auch Dinge, die in στάσις zu sein *scheinen*?[209]

„[E]s gilt zu prüfen, was denn eigentlich die Ruhe ist. Wenn sie sich als identisch mit der Ständigkeit herausstellen sollte, dann wäre es nicht richtig, hier unten überhaupt nach ihr zu suchen, wo nichts ständig ist, sondern das, was anscheinend ständig ist, sich in einer mußevolleren [σχολαιοτέρᾳ] Bewegung befindet."[210]

Demnach unterscheidet sich jenes Hiesige, welches στάσις zu haben scheint, dadurch, dass ihm keine eigentliche στάσις zukommt. Seine Bewegung ist lediglich σχολαιοτέρᾳ als die Bewegung anderer Dinge. Sie erwecken also aufgrund ihrer ruhevollen Eigenschaft, die doch immer noch eine Form der Bewegung ist, lediglich den erscheinenden Eindruck von στάσις, da ihre Bewegung gedehnter oder langsamer[211] verläuft. Dabei eignet ihnen allerdings niemals wirkliche στάσις, da sie als erscheinende Dinge der vielheitlichen und zeitlich-räumlich entfalteten Welt nicht wirklich unwandelbar verharren können. Was ihnen also zukommt, ist stattdessen ἠρεμία. Σχολαιοτέρᾳ ist als Adjektiv im Komparativ von uns mit „mußevoller" im Sinne von „mit mehr σχολή" oder „der σχολή ähnlicher" übersetzt worden. Doch spricht die Aussage insgesamt nicht gegen die bereits vorgetragene These, nach welcher mit dem Aufstieg in der Ordnung der plotinischen Ontologie auch der Grad der σχολή zunehme? Schließlich lässt sich doch das hier als σχολαῖος Bezeichnete auf der unteren Stufe der erscheinenden (physischen) Wirklichkeit finden. Dieses Problem löst sich durch eine distinguierte Analyse des Kontextes. So ist genau darauf zu achten, worauf sich der Komparativ bezieht – und wovon er sich demgemäß absetzt. Dazu fällt sogleich auf, dass hier die einigen Dingen der Erscheinungswelt zugesprochene gesteigerte Prädikation der σχολή keineswegs gegenüber der psychischen oder noëtischen Sphäre ausgesagt wird. Stattdessen bezeichnet σχολαιοτέρᾳ eine Steigerung *innerhalb*

---

206 Vgl. dagegen III 8,4,19.

207 Da der Begriff der Beständigkeit in unserem üblichen Sprachgebrauch lediglich mit einer längeren Dauer, wohl aber dennoch mit Wandel konnotiert ist – gerade auch deshalb, weil jene sich hier wieder im Unterschied zur Veränderlichkeit versteht –, wählen wir mit Harder die Übersetzung „Ständigkeit". Dieser zunächst noch unbesetzte Begriff scheint uns eher geeignet, das plotinische Verständnis von στάσις wiederzugeben.

208 Vgl. VI 3,27,19–21: „Ἀπόφασις ἄρα ἔσται ἡ ἠρεμία τοῦ κινεῖσθαι […]. Ἠρεμεῖ δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ ταύτην τὴν κίνησιν, οἷον τὴν τοπικήν· τὴν οὖν ἀφαίρεσιν τούτου λέγει." – „Folglich wäre Ruhe die Verneinung des Bewegtseins; […] Das Ding ruht nun aber lediglich in Bezug auf diese eine Bewegung, z. B. die räumliche; Ruhe bezeichnet also nur die Fortnahme dieses Momentes."

209 Vgl. VI 3,27,6. Plotin spricht von „Καὶ εἰ μὲν ταὐτὸν φανείη τῆι στάσει […]".

210 VI 3,27,4–8: „Τὴν οὖν ἠρεμίαν ταύτην ζητητέον πρῶτον τί ποτ᾽ ἐστί. Καὶ εἰ μὲν ταὐτὸν φανείη τῇ στάσει, οὐδ᾽ ὀρθῶς ἂν ἐνταῦθα ταύτην ζητοῖ οὐδενὸς ἑστηκότος, ἀλλὰ τοῦ φαινομένου ἑστάναι σχολαιοτέρᾳ τῇ κινήσει χρωμένου."

211 So übersetzt bspw. Harder den Begriff. Vgl. Harder Übersetzung VI 3,27,8 bzw. S. 303.

der niederen Sphäre, wo es demnach mußevollere und weniger mußevolle Dinge gibt. Diese Abstufung bedeutet also, dass einige Dinge der erscheinenden Wirklichkeit der στάσις der höheren ψυχή und des νοῦς näher sind als andere – wenngleich sich auch diese größere Nähe noch eigentlich als Abwesenheit der στάσις, weil vielmehr als ἠρεμία erweist. Weiters bezeichnet diese ἠρεμία aber eine Abwesenheit (ἀφαίρεσιν) eines niederen Momentes – etwa einer Bewegung –, was nun, bedenken wir einmal mehr das oben erörterte „ἄφελε πάντα", einen Schritt der Annäherung an das Höhere markiert.

Da sich also die Nähe über den Begriff der σχολή formuliert, findet sich hier bei genauer Betrachtung eigentlich ein Beleg für die These der korrelativen Entsprechung von Hypostasenaufstieg und σχολή-Steigerung. Die σχολή nimmt also, das zeigt sich hier wieder, mit dem Aufstieg in der plotinischen Wirklichkeitsordnung bis hin zum νοῦς zu, sie wird eigentlicher und vollkommener. Dass es in der Sphäre der erscheinenden Welt bereits Dinge gibt, die mußevoller scheinen als andere, da sie sich in einer bestimmten Eigenschaft abheben, ist ein Hinweis auf die prinzipielle Verwandtschaft der erscheinenden Welt zur intelligiblen Wirklichkeit und Möglichkeit der Erhebung. Das eigentliche Kriterium scheint hier zu sein, dass die mußevolleren Dinge einem anderen Zeitmaß zu folgen scheinen, das nicht das sonstige Maß der unteren Dinge in der erscheinenden physischen Wirklichkeit ist. Während sich Letzteres nämlich durch erkennbaren Wandel, durch wahrnehmbares Werden und Vergehen auszeichnet, suggerieren Erstere Beständigkeit und Sein. Doch ist dies eben zuletzt eine Täuschung, da sich die „mußevolleren" Dinge gleichermaßen durch ein Werden und Vergehen auszeichnen, das allerdings weniger offensichtlich verläuft. Dennoch lässt sich diesen mit σχολαιοτέρᾳ bezeichneten Dingen, obgleich sie in der unteren Sphäre der physischen Welt weilen, eine größere Nähe zu der psychischen und noëtischen Ebene zusprechen, da sie sich weniger veränderlich *zeigen* als etwa andere Dinge. Nun stellt sich die Frage, inwiefern überhaupt jene Form der Bewegung – sei sie nun schnell oder langsam, erkennbar oder weniger wahrnehmbar – in die Nähe der noëtischen Sphäre kommen kann, da diese doch scheinbar überhaupt nicht durch Bewegung gefasst werden kann; Bewegung, so ließe sich argumentieren, findet sich nur dort, wo es auch Ruhe geben kann. Die ἠρεμία ist nach Plotin allerdings eine der vielheitlichen, erscheinenden Wirklichkeit zuzusprechende Eigenschaft.[212] Sie ist vor allem durch ihr Gegensatzverhältnis zur Bewegung bestimmt, d. h. κίνησις und ἠρεμία sind aufeinander verwiesen. Daher ist ἠρεμία gleichsam die begrenzte Abwesenheit der Bewegung. Ihre Begrenzung gründet in dem Umstand, dass die Bewegung eben nur in einer bestimmten Hinsicht (bspw. räumlich) innehält, in einer anderen (zeitlich) aber weitergeht. Das unterbrechende Innehalten selbst ist ein Beleg dafür, dass es als prinzipiell zur wandelbaren Bewegung Fähiges und also nicht als etwas *Ständiges* zu begreifen ist. Dennoch lässt sich die Sphäre des νοῦς, welche ja ebenfalls eine – obgleich auch minimale – Vielheitlichkeit birgt, ebenfalls mit dem Begriff der Bewegung fassen. Das mag zunächst überraschen und es ist daher nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass hier eine innere Differenzierung notwendig ist, insofern die Bewegung

[212] Vgl. VI 3,27,8–27.

des νοῦς grundsätzlich anders zu beschreiben ist als jene der erscheinenden Welt. Zwar kann Bewegung prinzipiell nicht als „Verneinung der Ständigkeit“[213] gefasst werden, aber dennoch bedeutet Ständigkeit nicht, aus dem „τὸ ἀκίνητον“[214] abzuleiten, dass in einem weiteren Sinne keinerlei Bewegung vom νοῦς ausgesagt werden könne.[215] Während Ruhe in der erscheinenden Welt etwas prinzipiell zur Bewegung Fähiges, das jedoch gerade nicht in Bewegung ist, bezeichnet, meint die Ständigkeit „in der oberen Welt“[216] entweder eine ewige Unbewegtheit oder aber eine ewige Bewegung, jedenfalls aber eine Unveränderlichkeit. Der wesentliche Unterschied lässt sich allgemeiner über den Aspekt des Nacheinanders in der Zeit fassen: Bewegung und Ruhe wechseln sich allein in der unteren Sphäre der erscheinenden Vielheitlichkeit ab, auf der Ebene des νοῦς zeichnet sich jeglicher Zustand der Bewegung oder der Ruhe hingegen durch Ewigkeit aus.[217] So ist das innere Verstehen der göttlichen Gestirne, welches uns in II 9 begegnete, eine ewige Bewegung des Erfassens und Erkennens, die sich sodann auch in der äußeren Bewegung nach fester, regelmäßiger und unveränderlicher Ordnung spiegelt.[218] Entscheidend für das Spezifikum der Bewegung auf der noëtischen Ebene ist mithin das fehlende Zeitmaß. Nicht ein Nacheinander der Bewegungs- und Ruheverläufe, sondern eine Gleichzeitigkeit von Bewegung und Ruhe in vollkommener Unwandelbarkeit finden wir in jener.[219] Als ein ewig Bewegtes ist es in Ruhe, denn als ein Ewiges und Unwandelbares ruht es in der Bewegung,

---

213 Vgl. VI 3,27,22–27: „διὰ τί δ᾽ οὐ τὴν κίνησιν ἀπόφασιν τῆς στάσεως φήσομεν; ὅτι, φήσομεν, ἥκει τι φέρουσα ἡ κίνησις καὶ ἔστιν ἄλλο τι ἐνεργοῦν καὶ οἷον ὠθοῦν τὸ ὑποκείμενον καὶ μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ καὶ φθεῖρον, ἡ δὲ ἠρεμία ἑκάστου οὐδέν ἐστι παρ᾽ αὐτό, ἀλλὰ σημαίνει μόνον, ὅτι κίνησιν οὐκ ἔχει.“ – „Aber warum sollen wir nicht die Bewegung Verneinung der Ständigkeit nennen? […] Weil die Bewegung etwas mit sich bringt, es liegt in ihr ein neues Moment, welches auf das Zugrundeliegende wirkt, es gleichsam stößt, tausend Wirkungen auf es ausübt und es vergehen lässt; die Ruhe hingegen eines Dinges ist nichts über ein Ding hinaus, sondern bedeutet lediglich, dass es keine Bewegung hat.“

214 VI 3,27,9–10.

215 Natürlich ist dabei zu bedenken, dass nach Plotin (III 7) Bewegung *in* der Zeit geschieht und eine Annahme von Bewegung auf der Ebene des ewigen, vorzeitlichen νοῦς mithin nur unter dem ausdrücklichen Hinweis auf die Ewigkeit der *unveränderlichen Bewegung* der noëtischen Dinge (bspw. Gestirne) und richtiger also unter dem Hinweis auf die Nicht-Bewegung derselben erfolgen kann. Siehe dazu oben, S. 44.

216 Vgl. VI 3,27,31.

217 Vgl. VI 3,27,31–36: „καὶ οὐ πεφυκὸς κινεῖσθαι, καθόσον μὴ κινεῖται, ἡ στάσις ἐκεῖ, ἀλλά, καθὸ στάσις κατείληφεν, ἕστηκε, καθὸ δέ ἐστι κινούμενον, ἀεὶ κινήσεται· διὸ καὶ στάσει ἕστηκε καὶ κινήσει κινεῖται. ἐνταῦθα δὲ κινήσει μὲν κινεῖται, ἀπούσης δὲ ἠρεμεῖ ἐστερημένον τῆς ὀφειλομένης κινήσεως. ἔπειτα δὲ ὁρᾶν δεῖ, τί ἐστιν ἡ στάσις αὕτη, καὶ οὕτως·“ Die Zeit hat für Plotin (III 7,11) demnach ihren Ursprung auch erst in der Seele. Vgl. *Plotinus. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7)*, übers., eingel. u. komm. v. Werner Beierwaltes, 4., erg. Aufl., Frankfurt am Main 1995, bspw. 261–262.

218 Vgl. II 9,8,31–32.

219 Vgl. VI 3,27,31–35. Das Problem des Verhältnisses von Zeit und Bewegung, welches von Plotin vor allem in der bekannten *Enneade* III 7 angegangen wird, soll uns hier nicht weiter beschäftigen, da es für unsere Fragestellung nicht unmittelbar relevant ist. Verwiesen sei allerdings noch einmal auf Werner Beierwaltes' Ausführungen in *Plotinus. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*. Die Schwierigkeit im Verhältnis der beiden Begriffe bei Plotin liegt gerade darin, dass die Wechselseitigkeit nicht hinreichend aufgelöst wird. Vgl. ebd., 280. Auch die dritte Stelle der in der ersten Tabelle aufgeführten Vorkommen der σχολή-Formen (III 7,8,20) steht im Kontext jener Frage, muss hier aber, insofern sie für unsere Fragestellung unergiebig ist, übergangen werden.

weil es niemals einen anderen Zustand annimmt. Die nun in der physischen Sphäre erscheinenden Dinge, deren Bewegung als σχολαιοτέρᾳ identifiziert wird, sind dieser Vollkommenheit näher, insofern sie zwar keine vollkommene στάσις aufweisen, wohl aber eine kaum wahrnehmbare Wandlung in der Bewegung und so, wenn auch keine *Ständigkeit*, wenigstens eine erscheinende *Beständigkeit* – im Unterschied zu den offensichtlich ephemeren Dingen. Dies also bringt sie in der Ordnung der entfalteten Wirklichkeit wenigstens minimal näher an die vollkommene Ständigkeit, ähnlich jenen Dingen, die – wie wir oben sahen – bessere Formen der μίμησις im Streben nach θεωρία übten als andere.

Bereits anhand der bislang erörterten Beispiele konnte festgestellt werden, dass die σχολή in ihrer eigentlichen Form Gegenstand der noëtischen Wirklichkeit ist. Der νοῦς ist dann ihr eigentliches Subjekt und die höchste Instanz, welche zur σχολή fähig ist. Genauerhin konnten wir bereits sehen, dass der vollkommene νοῦς sogar notwendig mit der vollkommenen σχολή zusammenfällt. Dies aber bedeutet, dass der σχολή-Begriff nicht nur mit dem νοῦς-Begriff als solchem korreliert, sondern darüber hinaus auch mit allen ihm im eigentlichen Sinne zukommenden Begriffen – etwa Leben, Leidensfreiheit, Schönheit, Gerechtigkeit, Tugend, Fülle, Erkenntnis, Verwirklichung, Sein. Denn für Plotin steht fest:

„Wir sind in höherem Maße, wenn wir uns in seine [d. h. des Geistes] Richtung neigen; hier liegt unser Gutsein, während Fernsein von ihm bloßes Sein und geringeres Sein bedeutet. Hier ist es auch, wo die Seele Ruhe findet [ἀναπαύεται ψυχὴ] und dem Bösen entkommen ist, weil sie zu dem Ort emporgeeilt ist, der vom Bösen rein ist; hier hat sie geistiges Erkennen, hier ist sie frei von Leiden. Und das wahre Leben ist dort; denn das jetzige Leben, das Leben ohne Gott, ist nur eine Spur des Lebens, eine Imitation des dortigen, aber das Leben dort ist die Verwirklichung [ἐνέργεια] des Geistes, und diese Verwirklichung erzeugt Götter in der ruhigen Berührung mit jenem, sie erzeugt Schönheit, sie erzeugt Gerechtigkeit, sie erzeugt die Tugend. Denn damit ist die Seele schwanger, wenn sie von Gott erfüllt ist, und das ist ihr Ursprung und ihr Ziel […].“[220]

Mithin ist der νοῦς der *vorläufige* Endpunkt des Strebens der Seele nach Ruhe. Die vormalig erreichten Formen der Ruhe waren demnach niemals hinreichend, sondern eben nur dies: vorläufig und ein Nahen der wahrhaften Ruhe in der vollkommenen Bewegung allein des νοῦς, der θεωρία, nach welcher alles strebt. Es ist auffällig, wie sehr auch die Formulierung hier dem berühmten Diktum des Augustinus ähnlich ist, auf welche wir später noch zu sprechen kommen werden.[221]

---

[220] VI 9,9,11–21: „Μᾶλλον μέντοι ἐσμὲν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ ἐνταῦθα, τὸ [δὲ] πόρρω εἶναι μόνον καὶ ἧττον εἶναι. Ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ καὶ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα· καὶ νοεῖ ἐνταῦθα, καὶ ἀπαθὴς ἐνταῦθα. Καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα· τὸ γὰρ νῦν καὶ τὸ ἄνευ θεοῦ ἴχνος ζωῆς ἐκείνην μιμούμενον, τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ· ἐνέργεια δὲ καὶ γεννᾶι θεοὺς ἐν ἡσύχωι τῆι πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῆι, γεννᾶι δὲ κάλλος, γεννᾶι δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾶι. Ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ, καὶ τοῦτο αὐτῆι ἀρχὴ καὶ τέλος·“ (Übersetzung nach Tornau).

[221] Vgl. den oft zitierten Satz aus Augustinus *Confessiones* 1,1: „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ Die mögliche Ähnlichkeit darf uns nicht über die fundamentalen Unterschiede – etwa die Personalität des christlichen Gottesbegriffs – hinwegtäuschen. Natürlich ist das angestrebte Prinzip im christlichen Kontext personalisiert gedacht und kann daher direkt angesprochen werden. Der Gebetscharakter selbst ist ein Spiegel des Strebens der Seele. Wir werden dies ausführlicher im entsprechenden Kapitel zu Augustinus betrachten.

V 3

Obgleich diese *Enneade* bereits teilweise im Kontext der ψυχή erörtert wurde, ist sie mit einer weiteren Erwähnung der σχολή auch noch einmal in Hinsicht auf den νοῦς relevant. Dies zum einen, weil sie die Beziehung zwischen Seele und Geist neuerlich beleuchtet. Zum anderen aber auch, weil sie eine Bestimmung des Verhältnisses von νοῦς, σχολή und ἡσυχία bietet, die es nun zunächst zu betrachten gilt.

„Der reine Geist kennt keine Praxis – denn für ihn gibt es kein Trachten nach etwas Fehlendem –, er übt die Rückwendung auf sich selber und diese erweist seine Selbsterkenntnis nicht nur als wahrscheinlich, sondern als notwendig. Worin sollte denn auch sonst sein Leben bestehen, da er des Handelns überhoben und nur im Geiste ist? – [7] Aber er könnte ja (mögen wir sagen) den Gott betrachten. Indessen gibt man erst zu, dass er den Gott betrachtet, so wird man auch auf diesem Wege zu dem Eingeständnis gezwungen werden, dass der Geist auch sich selber erkennt. Denn er muss ja auch all das erkennen, was er von Gott empfängt, alles was Jener verliehen hat und was er vermag; wenn er aber dies erfasst und erkennt, so wird er auch hierbei sich selber erkennen; denn eines der von Gott verliehenen Dinge ist er ja selber, oder vielmehr ist er alle diese Dinge selber. Wenn er also Gott erkennt […], wird er auch sich selber erkennen, wie er von Jenem her erstanden ist und seine Kraft erhalten hat; ist er aber nicht imstande, Jenen deutlich zu erblicken, da ja das Sehen bedeutet: selber das Gesehene sein, so bliebe ihm auch auf diese Weise nur übrig, sich selber zu sehen und zu wissen – wenn denn das Sehen bedeutet, selber das Gesehene zu sein. – Was sollten wir ihm auch sonst für ein Verhalten zuschreiben? – Nun, bei Gott: Ruhe [ἡσυχία]! Indessen, für den Geist bedeutet Ruhe nicht ein aus dem Geist heraustreten, sondern Ruhe von aller andern Tätigkeit [ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια].[222] So verbleibt auch den übrigen Wesen, wenn sie Ruhe haben von den andern Dingen, ihre eigne, angestammte Verwirklichung […]. Nun ist das Sein des Geistes Verwirklichung; und es gibt nichts anderes, auf das sich diese Verwirklichung richten könnte; er bleibt also bei sich selber. Wenn er also sich selber denkt, so ist er in diesem Sinne bei sich selber und richtet seine Verwirklichung auf sich selber. […] Und so ist denn auch der Geist Verwirklichung in sich selber.“[223]

Der Geist hat keine Praxis, insofern diese Kennzeichen eines Mangels ist, der nämlich durch die Praxis angegangen wird. Alles praktische Handeln geschieht um eines Zieles willen und hat also einen Zweck, der nicht im Handeln selbst liegt. Die Handlung des

[222] Beachtenswert ist die Übersetzung von Hermann Friedrich Müller: „die Ruhe des Intellekts, welche sich frei hält von den andern Dingen, ist […] Wirksamkeit“. Harder unterschlägt die Aussage der σχολή-Sequenz nahezu.

[223] V 3,6,39–7,7.7,8–16.17–20.25 f.: „ᾧ δὲ μὴ πρᾶξις – οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῶι καθαρῶι νῶι ἀπόντος – τούτωι ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸν οὖσα οὐ μόνον εὔλογον ὑποδείκνυσιν [τὴν ἑαυτοῦ], ἀλλὰ καὶ ἀναγκαίαν [αὐτοῦ] τὴν [ἑαυτοῦ] γνῶσιν· τίς γὰρ ἂν καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ εἴη πράξεως ἀπηλλαγμένωι καὶ ἐν νῶι ὄντι; [7] Ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἴποιμεν ἄν. Ἀλλ᾽ εἰ τὸν θεὸν γινώσκειν αὐτόν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτηι συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ ἑαυτὸν γινώσκειν. Καὶ γὰρ ὅσα ἔχει παρ᾽ ἐκείνου γνώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύναται ἐκεῖνος. Ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοὺς καὶ ταύτηι ἑαυτὸν γνώσεται· καὶ γὰρ ἕν τι τῶν δοθέντων αὐτός, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ δοθέντα αὐτός. Εἰ μὲν οὖν κἀκεῖνο γνώσεται […], καὶ ἑαυτὸν γνώσεται ἐκεῖθεν γενόμενος καὶ ἃ δύναται κομισάμενος· εἰ δὲ ἀδυνατήσει ἰδεῖν σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐστι τὸ ὁρώμενον, ταύτηι μάλιστα λείποιτ᾽ ἂν αὐτῶι ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον. Τί γὰρ ἂν καὶ δοίημεν αὐτῶι ἄλλο; Ἡσυχίαν, νὴ Δία. Ἀλλὰ νῶι ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστιν ἔκστασις, ἀλλ᾽ ἔστιν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια· ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄλλοις, οἷς ἐστιν ἡσυχία ἑτέρων, καταλείπεται ἡ αὐτῶν οἰκεία ἐνέργεια […]. τὸ εἶναι οὖν ἐνέργεια, καὶ οὐδέν, πρὸς ὃ ἡ ἐνέργεια· πρὸς αὑτῷ ἄρα. Ἑαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς αὑτῶι καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει. […] Καὶ γὰρ αὖ καὶ ἔστιν ὁ μὲν νοῦς ἐν αὑτῷ ἐνέργεια […].“

Geistes aber ist eine selbstzweckliche Verwirklichung ihrer selbst und insofern ist die „Praxis“ des νοῦς die θεωρία selbst. Diese aber wird somit als höchste mögliche Form der ἐνέργεια ausgewiesen, wie wir bereits oben dargelegt haben.[224]

In der vorliegenden Textstelle finden wir sodann eingehendere Ausführungen zur Selbstreferentialität des Geistes, d. h. dessen Rückwendung auf sich selbst. Es lässt sich dabei zunächst grundlegend einsehen, dass die Gotteserkenntnis des νοῦς zugleich auch eine vollkommene Selbsterkenntnis bedeutet.[225] Dies deshalb, weil er in gewisser Weise die ἐνέργεια des absoluten Einen ist und als solche selbst das Erste Prinzip, das in die Reflexion zu sich selbst getreten ist, bezeichnet. Damit ist der νοῦς aber eben nicht länger das Prinzip selbst, sondern unweigerlich von ihm getrennt, weil er nunmehr Einheit und Vielheit, nicht aber absolute Einheit ist, sondern diese vielmehr voraussetzt. In diesem Kontext wird daher auch das absolute Erste Prinzip selbst als Gott bezeichnet, während es vorher oft gerade der νοῦς war, dem der singuläre Gottesbegriff zukam. Einmal mehr zeigt sich, inwiefern der Gottesbegriff bei Plotin jenes jeweils Obere, den Mittelpunkt einer ἐνέργεια bezeichnet und inwiefern er mithin je subjektabhängig gefasst ist. An dieser Stelle nun ist Gott der hier namenlos bleibende erste Grund von allem, der νοῦς wiederum ist dessen ἐνέργεια. Es ist gerade die reflexive Selbstrelation, die den Geist vom Ersten Prinzip unentwegt trennt, solange er Geist ist. Nun ist noch einmal wesentlich festzuhalten, dass der wahre, reine Geist (καθαρός νοῦς) hier von allem Trachten (ὄρεξις), das einen Mangel bedingt, frei gesprochen wird, da er sich ausschließlich auf sich selbst zurückwendet und sich in dieser ἐπιστροφή als vollkommene ἐνέργεια doch immer schon selbst hat. In unserer Textstelle spricht Plotin die Tätigkeit des Geistes als θεωρεῖν an, wendet die θεωρία in der Frage aber auf das über ihm liegende Erste Prinzip. Seine Antwort darauf zeigt, dass diese Hinwendung des νοῦς solange nicht gelingen kann, als er eben noch νοῦς ist, da er so doch immer „nur“ wieder zu sich selbst gelangt und in seiner Einheit unvollkommen bleibt. Auch das γνώσεται des Ersten Prinzips durch den νοῦς ändert dies nicht, da er doch immerzu bei sich bleibt und einzig sich selbst sieht. Die Terminologie zeigt hier allerdings wiederum die oben angesprochenen Unschärfen des Ausgriffs auf das Erste Prinzip.

Plotin fragt nach diesen Erläuterungen zur Verknüpfung von Selbst- und Gotteserkenntnis nunmehr danach, was dem νοῦς darüber hinaus zuzusprechen sei. Interessant ist hier zunächst die Weise der Antwort: „ἡσυχίαν, νὴ Δία.“ Die ἡσυχία wird hier mit Nachdruck herausgestellt, ja der Name des obersten Gottes selbst wird zur Unterstreichung der Position angerufen. Wie nun aber die ἡσυχία des νοῦς zu verstehen ist, bedarf weiterer Erläuterungen. So ist sie keineswegs im Sinne einer ἔκστασις zu begreifen. Diese hieße nämlich wörtlich zunächst ein Herausstehen des Geistes und

[224] Siehe dazu oben das Kapitel zu Plotins Begriff der θεωρία.

[225] Vgl. dazu Kremer, „Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204–270)“, 41–68. Es ist allerdings, wenn in der Folge von einer „Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis“ gesprochen wird, zu beachten, dass dies eine *bedingte* Identität meint, da das vollkommene Erste Prinzip gerade in seiner *vollkommenen* Einheit nicht Gegenstand der reflexiven Selbsterkenntnis des νοῦς ist. Doch lassen sich in ihm eben keine Erkenntnisarten separieren, da er vollkommenes Denken in der θεωρία und doch die erste *erkennbare* Einheit ist.

bezeichnet hier wohl die Wandelbarkeit im Sinne des verzückten Innehaltens aufgrund einer Schau.[226] Dies aber kann dem Geist deshalb nicht zukommen, da er in der eigenen ἐπιστροφή immer schon auf sich selbst hin schaut und sich selbst, da ja vollkommene Verwirklichung, auch immer schon ganz hat. Ein Staunen oder Innehalten kann ihm dann aber, ob der vollkommenen Selbsterkenntnis – Sein und Denken sind in ihm ja eins – niemals sinnvoll zugesprochen werden, da dies hieße, dass er sich in einem Augenblick mehr hätte und in einem anderen weniger, dass er also wandelbar und somit unvollkommen wäre. Auch deutet sich im Begriff der ἔκ-στασις ein Außen an, das in Hinsicht auf den νοῦς ebensowenig sinnvoll angenommen werden kann, da er doch ganz innen und selbst ist. Die nun von Plotin als Korrektur der abzulehnenden ἔκστασις angefügte Erläuterung birgt sodann die für uns zentrale Aussage zur σχολή. Die ἡσυχία des Geistes wird dazu näher beschrieben als die ἐνέργεια, welche „σχολή von anderen" bringt. Die σχολή wird dazu mit ἀπό kombiniert und das darauf Folgende „andere" wird mithin negiert. Die Konstruktion zeigt nun, dass die hier ausgesagte σχολή des νοῦς als „Freiheit von" näher bestimmt wird. Dass der σχολή-Begriff zur Erläuterung des ἡσυχία-Begriffes Verwendung findet, zeigt zum einen, dass ἡσυχία hier der erste Begriff der Wahl zur Beschreibung der unwandelbaren Vollkommenheit des νοῦς ist. Zum anderen ließe sich daher annehmen, dass die σχολή an dieser Stelle hinter der ἡσυχία zurücksteht. Dass dies nun ein Argument gegen die von uns vertretene These von der Bedeutung der σχολή zur Beschreibung der inneren Struktur des νοῦς sei, dürfte vor dem Hintergrund des Verweises auf die Einschränkung (σχολή … ἀπό)[227] kaum überzeugen. Schließlich wird ja die ἡσυχία selbst gerade näher als eine σχολή bestimmt. Somit unterstreicht diese Stelle die enge Verknüpfung von νοῦς und σχολή. Letztere wird einmal mehr als Figur zur Beschreibung der inneren νοῦς-Struktur genutzt und markiert die Abwesenheit jeglicher defizitärer ἐνέργεια. Es ließe sich gar formulieren, dass die σχολή hier zu einem Substitut des ἐνέργεια-Begriffs aufrückt, da sie die Freiheit von allem anderen und also die innere Identität des Geistes mit sich selbst in der reinen Selbstverwirklichung noch einmal anders fasst. Übrigens merkt Plotin an, dass die ἡσυχία des Geistes und also die mögliche ἐνέργεια in einer gewissen Weise auch allem nach ihm Kommenden eignet, insofern es Ruhe hat „von dem anderen" und also bei sich selbst, ja ganz in sich selbst ist. Dass er dabei von der „ἡσυχία ἑτέρων" spricht, ist auffällig, weil es die ἡσυχία an eben jene (das andere negierende) Stelle rückt, die soeben noch der σχολή zukam – wodurch wiederum beide Begriffe aufs Engste verbunden werden.

Die dem Geist zugesprochene „Freiheit von" ist notwendig immer auch eine „Freiheit zu" – d. h. zum νοῦς-Sein selbst, zum Denken des Denkens und zur reinen

[226] Zu einer anderen Interpretation der ἔκστασις, vgl. Beierwaltes, „Plotins Metaphysik des Lichtes", 110 f. Er wendet sich (Anm. 121) kritisch gegen Willy Theiler (*Plotins Schriften*, Bd. VI: *Indices*, 174), der nämlich gerade aufgrund unserer Stelle die ἔκστασις als „nicht plotinisch" ablehnte und in VI 9,11,23 den Text entsprechend streichen wollte. Das allerdings scheint in der Tat fehlzugehen, da es die den νοῦς in Hinsicht auf das ἕν absetzende Aussage in VI 9 gründlich misszuverstehen scheint.

[227] Die Wendung „σχολή … ἀπό" ist eine im Griechischen durchaus übliche Wendung, die im deutschen Sprachgebrauch so nicht vorkommt. Sie gibt an, dass etwas nicht vorhanden ist und der Bezeichnete gerade darum σχολή hat. Oft wird sie daher im Sinne von „Freiheit von" übersetzt.

Selbstgegenwart. So betont Plotin zuletzt noch einmal, dass das Sein des Geistes dessen ἐνέργεια sei, die wiederum allein der Geist selbst sei. Ist an dieser Stelle die ἡσυχία also zwar der von Plotin den Geist zunächst in seiner Unwandelbarkeit charakterisierende Begriff, so ist es doch die σχολή, die die reine Selbstrelation des νοῦς, dessen Freiheit von allem Außen, allem anderen und Uneigentlichen beschreibt. Es ist dies aber eigentlich dessen ἐνέργεια, die sodann an anderer Stelle beschrieben wird – als die θεωρία. So ließe sich fragen, inwiefern diese Begriffe nicht jeweils nur „perspektivische Terminologien" darstellen, die den in sich einheitlichen, vollkommenen und wirklichen Geist aus je anderen Perspektiven heraus anschauen und in jeweils einem Aspekt zu beschreiben suchen. Wie der Geist also Vielheit in Einheit ist, so sind auch die Begriffe zur Formulierung derselben zwar vielheitlich, begreifen jedoch immer den einen Geist nur aus je unterschiedlicher Perspektive und kommen so im Letzten zur Deckung.

V 8

Besehen wir uns nun eine letzte Textstelle, in welcher die σχολή noch einmal in einen kosmologischen Kontext gestellt wird. In der Erörterung des Geistes möchte Plotin

> „ausgehen von dem Geist in uns, nachdem man ihn geläutert hat, oder auch, wenn man will, von den Göttern, wie beschaffen der Geist in ihnen ist. Ehrwürdig sind gewiss die Götter alle und schön, unermesslich ist ihre Schönheit: allein, was ist es, wodurch sie so schön sind? Nun, es ist der Geist; sie sind schön, weil der Geist in ihnen in höherem Grade Wirkungskraft übt, so dass er sichtbar wird. Denn natürlich sind die Götter nicht schön, weil ihre Leiber schön sind; denn auch bei denen, die Leiber haben, beruht nicht darin ihr Gottsein, sondern auch diese Götter sind vermöge des Geistes Götter. […] Die einen Götter nun, die am Himmel – sie haben ja σχολή – schauen immerdar, freilich gleichsam nur von ferne, das, was an jenem anderen Himmel ist, dadurch, dass ihr Haupt über das Himmelsgewölbe hinausragt."[228]

Es bedarf hier nicht mehr allzu vieler grundlegender Erklärungen, da wir einen wesentlichen Teil der Aussagen bereits besprochen haben. Wir können sehen, dass der Geist als der Ursprung des Schönen eruiert wird. Dies gründet darin, dass er als die alles enthaltende Fülle auch alle Schönheit in sich birgt, und alles in der Vereinzelung Schöne ist in ihm gleichsam die Summe der Schönheit schlechthin; schließlich ist er das Prinzip der Entfaltung, aus dem überhaupt alles Sein und Leben etc. hat. Weiterhin begegnen uns an dieser Stelle noch einmal unterschiedliche Typen der Götter. Wir hören von jenen, die einen Leib haben, und ebenso von jenen ohne Leib. In einer Erweiterung der von uns an anderer Stelle erörterten Definition des Göttlichen begegnen wir hier der Bestimmung von Göttlichkeit „vermöge des Geistes".

[228] V 8,3,16–23.27–30: „οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀπὸ νοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν κεκαθαρμένου, εἰ δὲ βούλει, ἀπὸ τῶν θεῶν, οἷός ἐστιν ὁ ἐν αὐτοῖς νοῦς. Σεμνοὶ μὲν γὰρ πάντες θεοὶ καὶ καλοὶ καὶ τὸ κάλλος αὐτῶν ἀμήχανον· ἀλλὰ τί ἐστι δι᾽ ὃ τοιοῦτοί εἰσιν; Ἢ νοῦς, καὶ ὅτι μᾶλλον νοῦς ἐνεργῶν ἐν αὐτοῖς, ὥστε ὁρᾶσθαι. Οὐ γὰρ δή, ὅτι αὐτῶν καλὰ τὰ σώματα. Καὶ γὰρ οἷς ἔστι σώματα, οὐ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν νοῦν καὶ οὗτοι θεοί. […] Τῶν δὲ θεῶν οἱ μὲν ἐν οὐρανῷ ὄντες – σχολὴ γὰρ αὐτοῖς – θεῶνται ἀεί, οἷον δὲ πόρρωθεν, τὰ ἐν ἐκείνῳ αὖ τῷ οὐρανῷ ὑπεροχῇ τῇ ἑαυτῶν κεφαλῇ."

Der νοῦς ist es also, der als der eine Gott[229] allem Weiteren, das sich um den einen Mittelpunkt hin zusammenfindet, seine Göttlichkeit verleiht. Doch sahen wir eben erst, dass dem Geist selbst wiederum das Erste Prinzip als der absolute eine Gott vorsteht.

Was uns nun hier in Bezug auf die σχολή mitgeteilt wird, verstärkt das bisher Mitgeteilte noch einmal. So lesen wir also, dass das vermöge des νοῦς Göttliche im Himmel σχολή habe, und können auch sehen, dass die σχολή an dieser Stelle aufs Engste mit der Schau der Götter zusammengeführt wird. Die Götter schauen (θεάομαι) immerzu auf „den anderen Himmel". Die σχολή wird dazu in einer wohl erklärenden Parenthese erwähnt und dient als ermöglichender Grund der beschriebenen Schau. Es ist ersichtlich, dass hier von der σχολή in einem einfachen Sinne gesprochen wird, und es findet sich keine Betonung der Vollkommenheit der σχολή. Tatsächlich ist die hier zugesprochene σχολή mithin noch nicht jene vollkommene Form der σχολή, da auch ihr Subjekt nicht der vollkommen reine νοῦς ist, sondern eine Vielzahl von himmlichen Göttern. Dazu fällt auf, dass wir hier einerseits sogleich wieder eine relativierende Anmerkung, eingeleitet mit dem bereits besprochenen οἷον, finden. Noch mehr aber ist zu betonen, dass das Geschaute durch die Betonung der Ferne in eine Distanz zu den Schauenden gestellt wird – was wiederum eine wesentliche Diskrepanz zur reinen θεωρία des νοῦς aufweist. Daher findet sich zu den hier mit der einfacheren Form der σχολή verbundenen Göttern, welche zwar bereits die Grenzen des erscheinenden Himmels sprengen, aber dennoch als diese Welt Transzendierende Teil derselben sind, sogleich eine wesentliche Steigerung:

„Die anderen aber, welche in jenem andern Himmel sind, die ihre Wohnstatt haben an ihm und in ihm, sie, die überall in jenem oberen Himmel wohnen – denn dort oben ist alles Himmel, die Erde ist Himmel, das Meer, Tiere, Pflanzen und Menschen, alles, was zu jenem oberen Himmel gehört, ist himmlischer Art – diese Götter dort oben verachten nicht die Menschen und nicht das andere aus jener Welt, sie durchmessen das ganze Gefilde dort oben, den ganzen Raum, und genießen dabei doch der Ruhe – denn dort oben herrscht das ‚mühelose Leben' […]."[230]

Hier also finden wir eine Steigerung der eben beschriebenen Götter, die auf das Andere – den anderen Himmel – hinsahen und deren Schau mithin noch keine vollkommene Selbstreflexion darstellte, da es eben das Andere war, auf das hin sie sahen. Die Götter, die nun aber selbst dieses Andere sind, gleichen dem einen „Geist, der immer Geist ist"[231], in seiner Selbstidentität schon wesentlich mehr. Mithin eignet ihnen ein ungleich höherer Grad an Einheit und sie sind nun selbst jenes Geschaute, sehen immerzu sich selbst, da hier doch jedes alles zugleich ist. Das drückt sich in der Sprache der Welt so aus, dass die Dortigen „alles dort sehen […], das Sein, […] und sich selber in den andern; […] es trägt ja auch jeder alle Dinge in sich. […]

[229] Vgl. die Ausführungen oben zu II 9.

[230] V 8,3,30–4,1: „Οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες, ὅσοις ἡ οἴκησις ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ οἰκοῦντες τῷ ἐκεῖ οὐρανῷ – πάντα γὰρ ἐκεῖ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ οὐρανὸς καὶ θάλασσα καὶ ζῷα καὶ φυτὰ καὶ ἄνθρωποι, πᾶν οὐράνιον ἐκείνου τοῦ οὐρανοῦ – οἱ δὲ θεοὶ οἱ ἐν αὐτῷ οὐκ ἀπαξιοῦντες ἀνθρώπους οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίασι τὴν ἐκεῖ χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι [4] – καὶ γὰρ τὸ ῥεῖα ζώειν ἐκεῖ […]."

[231] V 8,3,9 f.

Jedes ist alles, das Einzelne ist das Ganze […]“[232]. So können wir sehen, dass die Selbstreferenzialität sich in der Beschreibung der dortigen Wirklichkeit abbildet. Auch jene Aussage, dass dort eben alles Himmel sei, markiert die Aufhebung der erscheinenden Differenz. Mithin ist die erscheinende Vielheit der materiellen Welt in ihren Geistursprung zurückgeführt, wo doch alles in Fülle eines ist und eben nicht in der die erscheinende Welt charakterisierenden Vielheit vereinzelt bleibt. Mithin gelangen wir hier in jene der ausdifferenzierten Vielheit vorausgehende indifferente Vielheit in Einheit, die dem Geist entspricht. Die dem Geist eigene Unendlichkeit in der Vollkommenheit ist hier aber noch nicht erreicht, da – trotz aller Betonung der Identität der Vielen – eben doch noch pluralisch von den anderen Göttern gesprochen wird. Auch die Erwähnung des χώρα, der gleichwohl von allen zugleich und immer ganz durchlaufen wird, passt nicht zum reinen Geist, der den Dortigen allerdings ganz nahe ist und geradezu als Mutter und Amme (γενέτειρα καὶ τροφὸς) dient. Damit sind jene Dortigen aber eben noch nicht er und man wird erinnert an jene Stelle in II 9, wo die Sprache auf „den Gott und die Götter“ kam. So ist der Geist selbst noch einmal mehr Einheit als jene Dortigen, er braucht weder Mutter noch Amme, sondern ist sich selbst in jeder Hinsicht genug (αὐτάρκεια), weswegen auch die ihm zukommende σχολή die zuvor beschriebene Form derselben auf der Ebene der unteren Götter unermesslich übertrifft. Vor dem Hintergrund der Beschreibung des „mühelosen Lebens“ und der Ruhe auf der Ebene der noch von ihm genährten Götter lässt sich auch an dieser Stelle die Vollkommenheit der σχολή im höchsten Geist erkennen.

Ergebnis

Was also zeigte sich in der zurückliegenden Analyse der σχολή-Stellen? Wir konnten zunächst die Bedeutung der Seele für Plotin einsehen. Die Mittlerrolle der ψυχή zwischen dem höchsten νοῦς (da ja das Eine im Übersinne nicht als das höchste Etwas bezeichnet werden kann)[233], welcher ganz und gar übersinnlich (d. h. nicht-sinnlich) verfasst ist, und dem κόσμος αἰσθητός, d. h. der sinnlich wahrnehmbaren Welt, hat Konsequenzen:[234] Die Seele hat an beiden Welten teil, sie steht gleichsam zwischen den Welten. Dies heißt allerdings, dass sie gleichermaßen

> „Eins und Vieles, teilbar und unteilbar [ist, denn] sie teilt sich, sofern sie das Körperliche erfüllt, aber da sie in jedem Teile ganz ist, bleibt sie zugleich ewig ungeteilt. Oder richtiger, sie ist ihrem Wesen nach unteilbar, denn als ein Denken hat sie ihre Wesenheit im Gedanken; aber dies Denken beseelt zugleich das Sinnliche und da es von diesem nicht ungeteilt aufgenommen werden kann, erscheint es als teilbar.“[235]

[232] V 8,4,2–8.

[233] Vgl. bspw. V 5,6; VI 7,38 und besonders III 8,9.

[234] Vgl. etwa IV 8.

[235] Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 65–66. Vgl. dazu ebenfalls die angegebenen Belegstellen in IV 2,1 und 2; IV 3,19; IV 4,19,17; VI 4,4; IV 1,1.

Sodann erwies sich die Seele als das alles andere bewegende Prinzip der Selbstbewegung. Sie steht somit zwischen dem an sich Unbewegten und dem, was bewegt wird, ist unendlich und unsterblich, frei von Veränderung wie auch von Vergehen und Entstehen,[236] insofern Entstehen ein Werden und ein Zusammensetzen, Vergehen wiederum das Auseinanderfallen von zusammengesetzten Einheiten bezeichnet. So steht die ψυχή als das Anschauende zwischen der hohen noëtischen Sphäre (da ja nur der νοῦς im eigentlichen Sinne θεωρία betreibt) und der ihr angeratenen Herrschaft über die niedere sinnenverhaftete Welt.[237] Sie ist gleichsam „ein Ausfluss des Geistes, der sich in die untere Welt ergießt“[238]. Zu beachten ist, dass sich der wohl zu den häufigsten Begriffen in den *Enneaden* insgesamt zählende Begriff der ψυχή bei näherer Betrachtung als ambivalent zeigt: Als Seele wird sowohl die konkrete Einzelseele bezeichnet, welche in das einzelne Lebewesen als Prinzip der Bewegung und der Verbindung eingeht, als auch die ‚Seele von Allem', welche wesentlich am νοῦς Anteil hat, bei ihm verbleibt und herrschend über allem Sinnlichen thront. Was unterscheidet die ψυχή vom νοῦς? Während der vollkommene νοῦς im νοεῖν sich selbst genießt[239] und gerade darin vollkommene θεωρία treibt, ist die ψυχή in ihrer διάνοια – Nachdenken oder auch Reflexion –[240] eine unvollkommenere Relation auf ein Anderes hin. Sie ist die intelligible Instanz im plotinischen System, welche nicht ausschließlich auf sich selbst gerichtet ist.[241] Im besten Falle schaut sie auf den νοῦς, welcher im Denken sich selbst zum Inhalt hat und daher στάσις ist.[242] Die Seele bezeichnet so aber nicht, wie der νοῦς, eine Identität von Denkendem und Gedachtem, eine reine Selbsterkenntnis, sondern eine sukzessive Selbstvergewisserung und Selbstbewusstwerdung,[243] indem sie „ein Wissen nach dem anderen“[244] hervorbringt. Doch ist diese Seele eigentlich eine Form des νοῦς,[245] die nur eben nicht vollkommene θεωρία treibt, weil sie nicht auf sich „blickt“, sondern auf ein Anderes. Geht die Seele aber ganz im νοῦς auf, hat sie vollkommene σχολή und vollkommene θεωρία. Hier erreichen beide Begriffe ihre eigentliche, innerste und wesentliche Bedeutung, indem sie eine vollkommene Relation bezeichnen. Es zeigt sich noch einmal der Zusammenhang mit der θεωρία. Beim Aufstieg zum νοῦς wird die θεωρία „immer weseneigener“ und im Geist ist „denn natürlich beides bereits eine Einheit, die nicht mehr auf Wesensaneignung beruht, wie noch bei der besten Seele“[246]. Zuletzt kann die Seele als Zwischending, als Verbundstelle zwischen den Welten verstanden werden. Sich erstreckend vom

---

[236] Vgl. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 66 sowie die dort genannte Belegstelle in *Enneade* IV 7,9.

[237] Vgl. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 66–67.

[238] Ebd., 67; Vgl. III 4,3; III 6,18.

[239] Vgl. V 3,9,20 ff. Vgl. auch Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 69.

[240] Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 69; III 9.1; V 1.7.

[241] Vgl. III 8,6,25–26: „καίτοι καὶ αὕτη λόγος ἦν καὶ οἷον νοῦς, ἀλλ᾽ ὁρῶν ἄλλο. Ἔστι γὰρ οὐ πλήρης, ἀλλὰ ἐλλείπει τῶι πρὸ αὐτῆς·“

[242] VI 3,27,3–5 sowie 27–36.

[243] Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 69; V 3,6.

[244] Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 69.

[245] Vgl. noch einmal die bereits erwähnte *Enneade* III 8,6,25–26.

[246] III 8,8,1–9.

niederen νοῦς bis zu der physischen Welt ist sie der Ort, an welchem entweder der Umschlag und Überstieg in den νοῦς oder auch der Abfall und das Verlorengehen in der physischen Welt geschehen kann. Die Seele ist mithin die Instanz, in welcher über den Auf- oder Abstieg des Menschen entschieden wird. Die Einzelseele erwies sich als stets in der Gefahr, sich in der Vielheitlichkeit der Leiblichkeit und der Sinnendinge zu verlieren.[247] So ist auch die σχολή der Einzelseele kein Gegenstand der Erörterung. Für Plotin hat die σχολή ihren Ort tatsächlich nicht in der Welt der erscheinenden Vielheit und damit auch nicht in der Gesellschaft. Vielmehr ist die wahre σχολή wie auch der wahre νοῦς ortlos,[248] d. h. nicht an eine erscheinende Konkretion gebunden. Der horizontalen Ebene des innerweltlichen Miteinanders und der Geselligkeit misst Plotin keine Bedeutung bei. Die σχολή kommt erst da ins Gespräch, wo sich die Seele erhebt, aufschwingt zum dem, was über ihr ist. Wir konnten feststellen, dass Plotin den Begriff der σχολή vor allem als *Relationsbegriff* nutzt, indem das je Höhere und Selbstgenügsamere, jenes also, das immer mehr in eine vollkommenere Selbstrelation tritt und keines Äußeren mehr bedarf, sogleich mit einem höheren Maß an σχολή einhergeht. In Vollkommenheit eignet die σχολή daher allein dem reinen νοῦς, der eben auch die vollkommene Selbstrelation des Denkens in der θεωρία bildet. *Der Grad der Selbstrelation und der Grad der σχολή korrelieren vollständig.* Die Selbstrelation setzt den νοῦς in völliger Freiheit von jeglicher äußerer Bedingtheit und lässt ihm so alles in der reinsten Form zukommen: Sein, Fülle, Leben, Wahrheit, Schönheit etc. Die Freiheit von allem Äußeren und aller Bedingtheit, aber auch die Vollkommenheit der Relation seiner selbst und die Fülle von allem kommt in der ihm zugesprochenen σχολή zum Begriff. Schauen wir dagegen auf die Verwendung des σχολή-Begriffs in der Welt der erscheinenden Vielheit, so zeigt sich, dass die σχολή hier mehr zu einem bloßen Anschein verkommt und langsamere Bewegung und Veränderung bezeichnet. Demnach formuliert sie hier nur noch eine Relation zu einem anderen Äußeren, was sich sodann im komparativischen Gebrauch zeigt.

Wenn aber σχολή eine Relationsbeschreibung ist, bedeutet dies wiederum für das vollkommen relationslose Erste Prinzip, das jenseits des νοῦς liegt, dass es vollständig ohne σχολή ist. Dasjenige, das es berührt und in seine Gegenwart tritt, hat sodann gleichfalls keinerlei σχολή mehr, da es aus aller Relation herausgerissen wird und sich nicht einmal mehr noch zu sich selbst zu verhalten vermag. Es hieß konkret, dass die Seele, der dies widerfahre, „keine σχολή" mehr habe, um in jenem Augenblick davon zu berichten oder auch nur dies bei sich selbst zu bedenken. Die Aufhebung aller Differenz und also aller Relation in der Gegenwart des Ersten Prinzips wirkt eine derart vollkommene Einheit, dass keine noch so geringe Form der Relation, ja nicht einmal mehr die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, Schauendem und Geschautem etc. mehr möglich ist – und also auch keine σχολή. So bleibt streng genommen nicht einmal mehr ein Etwas, dem diese Einheit widerfährt,[249] und so ist

[247] Vgl. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 71.

[248] Vgl. V 3,9,17.

[249] Daher ist die paradoxale Rede die einzig angemessene Aussageform, um sich diesem Phänomen zu nähern.

auch keine σχολή und keine θεωρία möglich. Wie sollte auch sinnvoll gedacht werden, dass in der vollkommenen Einheit etwas ist, das σχολή haben kann, wenn es doch nicht einmal irgendwie als Etwas gedacht werden kann? Im Aufgehen im ἕν ist also weder σχολή noch θεωρία sinnvoll denkbar. Es gibt dann keine abgesetzte Identität mehr, keines, das etwas erreicht, und keines, das irgendwie erreicht wird.[250]

Mithin sind also σχολή und ψυχή eng verbunden und die höhere Vollkommenheit der ψυχή im Aufstieg zum νοῦς bedingt eine je höhere Vollkommenheit der σχολή. Die sodann zu ihrer ganzen Größe aufgeschwungene ψυχή hat die vollkommene σχολή und die vollkommene σχολή kommt allein der ψυχή zu, welche ganz im νοῦς aufgeht und selbst νοῦς geworden ist. Wo sie aber der physischen Welt verhaftet bleibt, findet sich auch keine wirkliche σχολή. Doch es gilt: Insofern alles zurückstrebt nach dem, woher es gekommen ist, ist dieses Erreichen des νοῦς nicht der eigentliche Endpunkt des Strebens. Obgleich es nicht im Vermögen des Strebenden liegt, das jenseitige Eine in jedem Fall zu erreichen, ist doch gerade das Erreichen dieses Einen das eigentliche Woraufhin – ja sogar auch der θεωρία des νοῦς. Wenn aber dies eigentliche Höchste und Erste Prinzip erlangt oder auch nur berührt wird, ist σχολή und θεωρία nicht mehr gegeben. Lässt sich also sagen, dass Muße (im Sinne von σχολή) ihr eigentliches Ziel erst im Verlust ihrer selbst hat? Sie ist jedenfalls da nicht mehr, wo der Geist nicht mehr Geist ist und an das Eine Erste rührt – in der Rückkehr zum ὑπέρκαλον. Endlich das Erste Prinzip von allem anrührend, verliert die Seele alle σχολή wie auch sich selbst. Erst im Nachhinein, da sie wieder nichtmehr jenes Höchste hat, vermag sie nachzudenken und zu sprechen über das Widerfahrene.

So aber erklärt sich auch das zunächst merkwürdige Schweigen über die σχολή in weiten Teilen der *Enneaden* insgesamt, wie es uns auch exemplarisch in der ausführlichen Analyse von *Enneade* III 8 auffiel. Obgleich diese sich einem Thema widmet, das aus der Tradition heraus auf das Engste mit der σχολή verbunden zu sein scheint, findet sie dort nicht auch nur ein einziges Mal Erwähnung. Einerseits lesen wir dieses bedeutungsvolle Schweigen als ein Indiz für einen *dezidierten* Gebrauch. Andererseits aber ist dies auf die eben erörterte Neubestimmung des Ersten Prinzips bei Plotin zurückzuführen. Bestimmte Aristoteles nämlich die Bipolarität, wie sie sich im Satz vom zu vermeidenden Widerspruch formuliert findet, und letztlich den νοῦς selbst als Prinzip aller Wirklichkeit, so sieht Plotin nun die notwendige Voraussetzung der absoluten Einheit als Prinzip ein.[251] Diese aber steht vor aller vielheitlichen Wirklichkeit und notwendig auch vor dem νοῦς, der sich als minimale Vielheit in Einheit darstellte. Weil also das aristotelische Prinzip als νοῦς einsehbar, erkennbar und kommunikabel

---

[250] Mit dem berühmten Diktum Wittgensteins ließe sich sagen: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen." (*Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1960, § 7) Und die im Denken nicht einholbare Dimension des Angezeigten fasst er ebenfalls trefflich (ebd. § 5.6): „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt."

[251] Vgl. noch einmal exemplarisch III 8,9 f.; das Konzept wird ausführlicher und doch übersichtlich erklärt etwa von Heribert Boeder, „Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche", in: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, hg. v. Gerald Meier, Würzburg 1994, 323–343, konkret zu Plotin: 326–332, sowie auch Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, 89–102.

war und weil die beste σχολή die vollkommene Selbstrelation in der θεωρία als vollkommene ἐνέργεια bedeutete, wandelt sich mit der plotinischen Neubestimmung des Prinzips und der damit verbundenen Neubestimmung des νοῦς, der nun nicht länger Prinzip und Ziel ist, auch die Bedeutung der σχολή erheblich. Außerdem war Aristoteles als Denker der menschlichen Gemeinschaft, der auch nach der Bedingung der Möglichkeit der θεωρία fragte und diese unter den Voraussetzungen der bedingten Welt in der σχολή fand, in seinem philosophischen Suchen anders geleitet als nun Plotin. Aristoteles' Blick auch und gerade für äußere Bedingungen, die Gesellschaft und die Unterschiedenheit des Menschen – man könnte hier von einer vorrangig horizontalen Perspektive sprechen – steht in einer erheblichen Entfernung von jenem plotinischen Blickwinkel, der die innere Möglichkeit der Seele, ihre Verbundenheit und Größe, ja ihre Einheit – und also ihre Vertikalität – betrachtet. Die plotinische Denkbewegung unterscheidet sich von der des Aristoteles tatsächlich erheblich und das ἕν ist derart einheitlich, dass nicht einmal das Eins-Sein im eigentlichen Sinne von ihm ausgesagt werden kann,[252] da es keinerlei Zählbarkeit oder Reflexion zulässt. Es ist mithin Relationslosigkeit[253], während doch die σχολή gerade die vollkommene Relation war. Damit entzieht es sich aber auch jeglicher Gemeinschaft und wird zum Innersten überhaupt. Doch heißt dies keineswegs, dass die σχολή für Plotin deshalb insgesamt irrelevant wäre. Dass dies nicht so ist, sollte in der Analyse des Konzeptes deutlich geworden sein. Der Begriff kann nurmehr auch als Abgrenzungsbegriff gelesen werden, denn er markiert einen wesentlichen Unterschied zwischen dem νοῦς und dem ἕν. Die σχολή eignet sich in besonderer Weise, da sie als ein zunächst grundsätzlich positiv konnotierter Zustand in der Bestimmung der Abwesenheit im ersten Prinzip den wesentlichen Aspekt des ἕν, nämlich die Bestimmungs- und Relationslosigkeit, hervortreten lässt. Der Blick Plotins schaut nun alles vor dem Hintergrund dieses absoluten Prinzips an und so markiert gerade die Abwesenheit des Begriffs der σχολή die Besonderheit des plotinischen Prinzips, das zu Erreichen nicht länger Angelegenheit der θεωρία ist. Es lässt sich festhalten:

(1) Konnte für Aristoteles σχολή als der Anfang bzw. der Grund von Allem gelten (vgl. 1337b 32: „αὔτη [σχολή] γὰρ ἀρχὴ πάντων μία"),[254] so ist dies für Plotin gänzlich unvorstellbar, da σχολή immer ein etwas voraussetzt, das σχολή hat; der Begriff wird mithin in seinem Charakter als Relationsbegriff deutlich. Das bestimmbare Etwas – sei es eine Person, seien es die Gestirne etc. – ist unterscheidbar in Hinsicht auf ein anderes und vielheitlich konstituiert, da es „σχολή zu etwas" oder „σχολή von etwas" hat. Es ist ersichtlich, dass hier eine minimale Zweiheit vorausgesetzt wird. Dies, wie auch schon der bloße Umstand, dass σχολή eine Zustandsbestimmung und somit – allgemeiner formuliert – eine affirmative Aussage über ein dann konkreter Bestimmtes ist, lässt sich in Hinsicht auf das plotinische Prinzip keinesfalls halten. Wenn das Eine als vollkommen einfaches und in sich völlig unterschiedsloses Unbestimmtes

---

[252] Vgl. V 5,6.

[253] Diese Relationslosigkeit ist die Aufhebung aller Relation, die mithin noch über die bloße Negation der Relation, die selbst wieder als Relationssetzende begriffen werden könnte, erhaben und an und für sich gänzlich aller Relation enthoben ist.

[254] Vgl. dazu auch Schaaf, „Schole als Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles", 229.

als der alleinige Grund von allem eingesehen wird, kann σχολή diesem Ersten nicht zugesprochen werden, geschweige denn als dieses erste selbst ausgesagt werden, wie es aber für Aristoteles der Fall ist. Für Plotin gilt: Jegliches Sprechen über dieses Eine, ja die Bezeichnung „das Eine" selbst, sind bloße Hilfskonstruktionen.[255]

(2) Ist für Aristoteles σχολή außerdem im Kontext der παιδεία und der πόλις interessant, so spielt sie für Plotin vornehmlich im kosmologischen bzw. die intelligible Sphäre betreffenden Sinne eine Rolle. Die göttlichen Gestirne wandeln in ewiger σχολή auf ihren Bahnen und schauen den noch höheren Himmel. Abgesehen von der Irrelevanz des aristotelischen Kontextes von Erziehung und Staat beschreibt Plotin zu keiner Zeit, wie sich in der Vielheitlichkeit am besten einzurichten sei – obgleich er sich durchaus den niederen ἀρεταί widmet; vielmehr geht sein ganzes Sprechen und Denken allein auf das Moment des Umschlags, des Ergreifens und Einswerdens, des Berührens der höchsten Einfachheit hin. Mithin ist auch die σχολή für ihn weder Selbstzweck, wie etwa für Aristoteles, noch Ziel, sondern vielmehr eine Stufe auf dem Weg zum höchsten Einen, welche erst im Augenblick der Überwindung zu ihrer eigentlichen Erfüllung gelangt. Plotins Denken zielt nicht auf die θεωρία, sondern noch darüber hinaus – auf das Eine, das ὑπέρκαλον. Jenes ἕν ist das Ziel allen Strebens. So dies Eine erreicht wird, bleibt nichts mehr, von dem irgendeine Form von Muße[256] – weder im Sinn von σχολή noch sonst in einem anderen Sinne – aussagbar sein könnte, zurück. Wenn nämlich die σχολή als Hinwendung und Ausrichtung und also als Relation begriffen wird, bedarf es einer minimalen Vielheit, einer Differenz zwischen einem sich Hinwendenden und einem Objekt der Hinwendung. Diese minimale Differenz ist aber im wahrhaft Einen unmöglich anzunehmen. Im ἕν kann es also auch schon deshalb keine σχολή geben, weil es nichts mehr gibt, das σχολή haben könnte. Doch gerade darin findet die σχολή ihre eigentliche Bestimmung: In der Rückkehr und im Aufgehen in dem, woraus alles gekommen ist. Diese Form der Nicht-Muße ist mithin höchste Form der Muße zugleich, doch schenkt sie kein kommunikables Wissen, sondern kann lediglich im Nachvollzug reflektiert und so – obgleich gänzlich ungenügend, so ist es doch nicht anders möglich! – in die minimale Entzweiung heruntergebrochen werden.

[255] Vgl. V 5,6 und VI 7,38. Wir zitieren an dieser Stelle die von Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 35–46, detailliert unter Angabe der Belegstellen vorgenommene Zusammenstellung zum ἕν. Der erörterte Gedanke findet sich unter Nennung der Belegstellen ebenfalls auf S. 40–41: Es „heben sich […] alle Bestimmungen seines Begriffes wieder auf, sobald sie etwas Bestimmtes bezeichnen sollen. Das erste ist nicht die Schönheit, nicht der Gedanke, nicht das Gute, nicht Tätigkeit […], nicht das Eine, sondern über diesem Allem; ja es ist gar nicht. Man darf nichts von ihm aussagen, auch nicht das Sein. […] Man darf nicht sagen, wie es ist, denn da es kein Was hat, hat es auch kein Wie. Selbst der Name des Einen bezeichnet nur die höchste Erhebung über Alles; sobald er etwas bejahen soll, ist es sinnloser […] als gar kein Name. […] Da das Eine über der Ideenwelt steht, so steht es auch über unserem Erkennen; […] Das Denken muss sich selbst verlassen und zum Nichtdenken werden, um sich zu ihm zu erheben."

[256] In einer parallelen Untersuchung hat Michael Vollstädt herausgearbeitet, dass Gregor von Nyssa in diesem Punkt dem Verständnis Plotins nahekommt, da auch dieser – und wir werden später sehen, dass dies für die Theologie (etwa auch des Augustinus) weithin gelten wird – im eigentlichen Zielpunkt des Menschen jegliche σχολή negiert.

Das Erste Prinzip als causa finalis

Kann das Erste Eine aber überhaupt als Ziel des Aufstiegs der sich aufschwingenden Seele gelten? Inwiefern dieses Erste absolute Prinzip tatsächlich als Zielpunkt des plotinischen Konzeptes angenommen werden kann, wenn es gleichwohl niemals diskursiv einholbar ist und sich überhaupt allem beschreibbaren Zugriff zu entziehen scheint, wurde wiederholt kontrovers diskutiert. Doch darf die Schwierigkeit der Formulierung des *Wie* des Zugriffs nicht über die vielen Stellen der Erwähnung des *Dass* täuschen, da diese in der Affirmation unmissverständlich zu sein scheinen und die Mitteilung des *Wie* allein notwendig an der unbegrifflichen Weise des Erreichens des Ersten Prinzips scheitern muss.[257] Übrigens setzt die Frage nach der Möglichkeit des Gelangens zum Ersten Prinzip bereits mit den ersten Interpreten Plotins an und hält sich dennoch bis in unsere Gegenwart hinein.[258] Sie gründet gleichwohl in einer gewissen Uneindeutigkeit des Autors, welche wir beispielsweise dort finden können, wo Plotin einerseits davon spricht, dass man „sich mit Maßen erheben [solle] und nicht mit Dreistigkeit“, und man „nur soweit hinaufschreite, als unsere Natur Kraft hat“, da man „anerkennen [müsse], dass jene andern ihren Platz Gott zunächst

[257] Siehe dazu auch oben Plotins Rede von προσβολή sowie III 8,11,15–19: „Der Geist ist ja auf das Gute angewiesen, aber das Gute nicht auf ihn; aus diesem Grund ist er von dem Moment an, wo er das Gute als sein Ziel erreicht, von der Art und Form des Guten und erhält vom Guten her seine Vollendung.“ Auch 23–25: „Es folgt, dass es im Geist Streben gibt, er strebt ewig [nach dem Guten] und erreicht es ewig, dort hingegen [gibt es kein Streben], er strebt nach nichts – wonach denn auch? – und erreicht auch nichts, da er ja nicht strebte.“ Das Wie des Erreichens ist auch Gegenstand des plotinischen Denkens, so etwa V 5,8, wo es heißt (2–24): „Es [i. e. das Erste Prinzip und also das Eine] kommt nirgendwoher und geht nirgendwohin, sondern es erscheint [φαίνεται] und erscheint nicht; deshalb heißt es, nicht ihm nachjagen, sondern stille [ἡσυχῇ] warten, bis es erscheint, indem man sich zum Schauen [θεατὴν] rüstet, so wie das Auge den Aufgang der Sonne abwartet; sie aber erscheint über dem Horizont (‚aus dem Okeanos‘, sagen die Dichter) und gewährt den Augen, sie zu erschauen [θεάσασθαι]. Er aber, dessen Abbild die Sonne ist, von woher soll er über uns aufgehen, was muss er überschreiten, um uns zu erscheinen? Nun, aufgehen eben über dem Geist, der schaut [τὸν νοῦν τὸν θεώμενον]. Der Geist nämlich wird stille stehen zur Schau und auf nichts anderes als auf das Schöne blicken [ἑστήξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θέαν εἰς οὐδὲν ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων], sich ganz dorthin kehren und hingeben; und indem er so steht und gleichsam erfüllt wird mit Kraft, erblickt er zuerst sich selber, wie er schöner geworden ist, ganz überstrahlt, da Jener ihm nahe ist. Jener aber ging nicht herzu, wie man vielleicht vermutet hat, sondern er kam wie einer, der nicht kommt; denn so bot er sich der Schau dar, nicht als kommend, sondern als vor allem zugegen, auch vor dem Kommen des Geistes. Derjenige, der kommt, ist notwendig der Geist, und der Geist ist es auch, der wieder fortgeht, weil er nicht weiß, wo er verharren muss und wo Jener verharrt, nämlich im Nirgends. Und wäre es auch dem Geist möglich, im Nirgends zu verharren (ich meine nirgends nicht im räumlichen Sinne; denn der Geist ist auch nicht im Raume, sondern nirgends schlechthin), so würde er Jenen ständig erblicken [ἦν ἂν ἀεὶ ἐκεῖνον βλέπων], oder vielmehr nicht erblicken, sondern er wäre Eines mit Jenem und sie wären nicht Zwei [καίτοι οὐδὲ βλέπων, ἀλλ᾽ ἓν ἐκείνῳ ὢν καὶ οὐ δύο]. In Wirklichkeit aber, da er Geist ist, blickt er derart, wenn er blickt, vermöge des Nichtgeistes in sich. Fürwahr ein Wunder, wie Jener nicht kommt und doch da ist, und wie er nirgends ist und es doch nichts gibt, wo er nicht ist!“

[258] Genauerhin nimmt der Streit bereits mit der Adaption des Plotin'schen Denkens durch Porphyrios seinen Anfang, indem dieser nämlich die plotinischen Stufen näher zueinander bringt. Porphyrios und sodann Iamblich werten außerdem die Theurgia erheblich auf und nehmen dem Ersten Prinzip mithin jenen Charakter der radikalen Relationslosigkeit. Vgl. dazu Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, 212–217. Für die neueste Zeit sei exemplarisch auf Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 269, dort dessen eigene Positionierung in Anm. 206, verwiesen.

haben“[259]. Wenn man sich aber unrechtmäßig „selbst allein in Gottes Nähe rücken“ möchte, ist das für Plotin gleichsam wie ein träumerischer Flug, der gerade die Möglichkeit, „Gott zu werden“ verschließe. Andererseits ist aber überhaupt fraglich, inwieweit es der menschlichen Seele gegeben ist „Gott zu werden“, denn „möglich ist das ihr nur, insofern der Geist sie hinaufführt; über den Geist hinauswollen“ bedeutet aber letztendlich „Absturz ins Außergeistige.“[260] Es stellt sich sodann die Frage, wie dieses „ἔξω νοῦ πεσεῖν“ zu bewerten ist. Die zuvor anklingende Fragwürdigkeit eines solchen Erreichens bricht sich wiederum an jenem berühmten Schluss der letzten *Enneade* VI 9, welche an sich bereits hinfällig wäre, nähme man die Unerreichbarkeit des höchsten Guten und Einen an.

„Dadurch, dass man mit ihm Umgang hat, ist man selber ebenfalls nicht mehr Sein, sondern jenseits des Seins. Also: Wenn man sich selber sieht, wie man das geworden ist, dann hat man sich selbst als ein Gleichnis von jenem; und wenn man dann, ausgehend von sich selbst, übergeht wie das Abbild ins Vorbild, hat man das Ziel des Weges erreicht. Und wenn man aus der Schau abstürzt, kann man die Tugend in sich wieder erwecken und sich selbst im Schmuck der Tugenden erkennen und wird dann wieder leicht werden und durch die Tugend zum Geist und zur Weisheit gelangen und durch die Weisheit zu *ihm*. Das ist das Leben der Götter und der göttlichen, glückseligen Menschen; Befreiung von allem anderen, Hiesigen; ein Leben frei von Lust am Hiesigen; Flucht allein zu ihm allein.“[261]

Diese letzte Enneade handelt aber explizit auch davon, „wie der wahre, obere Gott zu erblicken ist“[262], welcher wiederum, wie der Titel der *Enneade* selbst verrät, das Gute bzw. das Eine ist. Obschon unserer Auffassung nach der Textbestand deutlich belegt, dass das ἕν zwar erreicht werden kann,[263] ist doch auch klar, dass der oben erwähnte „Fall aus dem νοῦς“ einen vorrationalen, dem λόγος fremden Zugriff impliziert. Dass dieser Zugriff mithin weder dem Denken noch der Sprache begrifflich eignen kann, ist auch der Grund für die prinzipielle Zweifelhaftigkeit des Zugriffs überhaupt – und gleichzeitig auch für die im Plotintext oft wahrgenommene „mystische“ Tendenz. Plotin hält aus den oben genannten Gründen eine gewisse Distanz zu konkreteren Beschreibungen und öffnet stattdessen den Blick für verschiedentliche Formen des Umgangs mit dem Wissen um das Prinzip.[264] Doch ist hier nicht der Ort, diese Frage argumentativ anzugehen. Es sei lediglich darauf verwiesen, dass das Eingehen ins

[259] II 9,9,45–48: „ἔπειτα σεμνὸν δεῖ εἰς μέτρον μετὰ οὐκ ἀγροικίας, ἐπὶ τοσοῦτον ἰόντα ἐφ᾽ ὅσον ἡ φύσις δύναται ἡμῶν, ἀνιέναι, τοῖς δ᾽ ἄλλοις νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῶι θεῶι […]“.

[260] II 9,9,48–52: „[…] καὶ μὴ αὐτὸν μόνον μετ᾽ ἐκεῖνον τάξαντα ὥσπερ ὀνείρασι πέτεσθαι ἀποστεροῦντα ἑαυτὸν καὶ ὅσον ἐστὶ δυνατὸν ψυχῆι ἀνθρώπου θεῶι γενέσθαι· δύναται δὲ εἰς ὅσον νοῦς ἄγει· τὸ δ᾽ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν.“

[261] VI 9,11,41–51: „γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ᾽ ἐπέκεινα οὐσίας ταύτῃ, ᾗ προσομιλεῖ. Εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὑτόν, καὶ εἰ ἀφ᾽ αὑτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας. Ἐκπίπτων δὲ τῆς θέας πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὑτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι᾽ ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ᾽ αὐτό. Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.“

[262] VI 9,11,27 f.

[263] Vgl. etwa VI 6,1,19–20: „εἰ δ᾽ ἔσται αὐτό, δεῖ τὰ πάντα μέρη πρὸς ἕν·“ („Soll etwas selber Sein haben, müssen alle seine Teile auf Eines gerichtet sein.“); VI 9,11,35–39 et passim.

[264] VI 9,11,26–36.

Eine – ἕνωσις[265] ist ausdrücklich nicht der geeignete Begriff für dieses Ereignis – bei Plotin nicht allein im Tun des Einzelnen verantwortet ist, da es im Letzten der Herabkunft des Einen zum Einzelnen bedarf, und das Einzelne dann aber gerade nicht mehr ist, da es aus aller Differenz gerissen wird. So gesehen haben aber sowohl jene ihr recht, die die Erreichbarkeit des Einen bezweifeln, wie auch jene, die sie prinzipiell als möglich beschreiben.[266] Da im Einen nichts mehr als ein Anderes zum Einen bestehen kann und es deshalb keine Einung von einem Anderen mit dem Einen gibt, sondern nur eben das Eine besteht, sind beide Interpretationen perspektivische Beschreibungen der einen Jenseitigkeit, die differenzlos und vor allen Unterschieden die Widersprüche in sich birgt. Nichtsdestotrotz ist das Eine dennoch das eigentliche Ziel und heißt auch gerade deswegen das Gute, wie wir es in III 8 und sodann auch in VI 9 lasen.[267] Das Streben zu ihm ist jedenfalls der Ausdruck der innigsten Hinwendung des ganzen menschlichen Trachtens auf die Sphäre der Göttlichkeit. Aus dieser Sphäre der Göttlichkeit heraus entstammt die Seele zuallererst und so strebt sie genaugenommen nur wieder in ihre Heimat zurück und tut also nichts, dass sich als Flucht bezeichnen ließe, sondern richtet sich selbst nur wieder auf sich selbst zurück:

„[…] allein die Philosophie vermag das Leben zu verwandeln: in der Schau gewinnt die Seele ein erhöhtes Leben. […] Schauen wir auf jenes Höchste hin, so haben wir das Ziel erreicht und dürfen ausruhen. Dabei erschaut die Seele den Quell des Lebens und des Geistes und die Ursache des Guten. Wenden wir uns dorthin, so gelangen wir zu einem höheren Grad des Seins und zum Heil. An jenem reinen Ort ruht die Seele aus und ist fern von allen Übeln; sie denkt, ist frei von Affektionen und findet ihr wahrhaftes Leben. Dort, im Bereich des Guten, ist ihr Ursprung und ihr Ziel, und sie wird dort, was sie einstmals war. In dem ihr wesensgemäßen Zustand verlangt sie liebend nach Gott und will mit ihm einswerden. Darum streben wir danach, von hier wegzueilen, denn dort darf man jenes Höchste und sich selber schauen, wie man von Glanz erhellt ist, von geistigem Licht erfüllt, ja das Licht selbst, rein und schwerelos, Gott geworden, vielmehr Gott seiend. [… D]ie Seele erkennt sich und ihre Göttlichkeit, ihr Gott-Sein im Einswerden mit der jenseitigen göttlichen Instanz. Dabei bleibt im Einssein die Zweiheit gewahrt, obwohl beide, der Schauende und das Geschaute, zu einem werden, ἓν ἄμφω. […] Wichtiger als die Aussicht auf eine jenseitige Zukunft ist die Tatsache, dass die Seele ihrer Natur gemäß dem göttlichen Sein zugehört. Darum bedeutet das Gott-Werden für sie keine

---

[265] Dies deshalb, weil der Begriff ἕνωσις selbst für Plotin nicht auf jenes Erste Prinzip beschränkt ist, sondern zur Beschreibung der Einswerdung mit dem Geist und sogar zur Beschreibung der Einheit des Körpers und der Seele verwendet wird. Eine explizite Erwähnung im Sinne des sonst üblichen Gebrauchs fehlt hingegen; vgl. IV 4,2,27 sowie 18,23; IV 7,3,2; VI 1,26,27.

[266] So etwa Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*; Euree Song, *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, (Reihe: Hypomnemata, Bd. 180; = Dissertationsschrift, Universität Hamburg, 2007/2008), Göttingen 2009, 59–60.

[267] Das von Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 274 angesprochene Problem („Wird das von Plotin angesetzte Letztziel im Sinne der Einung mit dem Ersten Prinzip begriffen, ist es – wie auch das Eine selbst – an sich selbst nicht bestimmbar und erkennbar und somit auch nicht als Letztziel geeignet.") kann hier nicht eingehend diskutiert werden, doch ist darauf hinzuweisen, dass das Eine nicht einfach nur „nicht bestimmbar und erkennbar" ist, sondern in seiner Unbestimmbarkeit und Unerkennbarkeit gerade doch auch erkennbar und bestimmbar ist. Mit Plotin ließe sich sagen, dass es ja nicht einfach nur Nichts sei, sondern das Streben nach dem Einen ein Streben zu sich selbst in das eigene Innen bedeutet und also gerade zur νοῦς-haften Selbstrelation führt, die doch aber nur um des Einen willen besteht und eine beständige „Bewegung" (im uneigentlichen Sinne) der Einheit darstellt. Vgl. etwa VI 9,11, 36–40 und III 8,11,15–27; VI 6,1,19.

Wandlung, sondern die Rückkehr zum wahren Selbst. […] Endgültig überwinden lassen sich die Fesseln, die an diese Welt binden, niemals, aber sie aufzubrechen ist der Seele an jedem Tage von neuem möglich."[268]

In der Einsicht in die ursprüngliche Göttlichkeit wird der Mensch zu dem, was er sein kann, findet sich selbst, indem er sich lässt, und kehrt zurück in seine eigentliche Heimat. Der Mensch ist Gott – in dieser gleichwohl unpräzisen Formulierung lässt sich einsehen, dass das christliche Denken in seiner Entwicklung auch heute noch ein beständiges Echo spätantiker Einsicht klingen lässt.

[268] Karin Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, (Reihe: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz; Bd. 1993,8), Stuttgart 1993, 244–245. Siehe dort auch die jeweiligen Quellenverweise und Belege zu den einzelnen Aussagen.

B. Exkurs: Porphyrios und Iamblich

Porphyrios

In der Beschäftigung mit Porphyrios gibt es einige erschwerende Umstände, welche diese Untersuchung beeinflussen. Ein wesentliches Problem etwa ist der Zustand des porphyrianischen Werkes, welches nur zu einem geringen Teil erhalten ist, ansonsten aber ganz verloren gegangen ist oder teils wenigstens fragmentarisch vorliegt. Zur Beurteilung der möglichen Textfragmente ist eine erhebliche philologische Arbeit zur Einschätzung und Einordnung notwendig, wie sie etwa in neuester Zeit von Matthias Becker für *Contra Christianos*[1] geleistet wurde. Nun ist die vorliegende Arbeit aber weder philologisch orientiert noch widmet sie sich in besonderer Weise dem Werk des Porphyrios. Wir möchten unsere Darstellung zu jenem daher als einen Exkurs verstanden wissen, der noch einmal eine verstärkte exemplarische Darstellung unternimmt.

Unser Wissen über das Leben und Werk des Porphyrios weist wesentliche Lücken auf.[2] Zu den Gründen des Verlustes zählt wohl vor allem auch die Auseinandersetzung des Porphyrios mit dem Christentum, welches er kritisch oder polemisch angriff. Es wurde daher – erstmals unter Kaiser Konstantin,[3] dann noch einmal unter Theodo-

---

[1] Vgl. die aufwändige Erstellung des Textbestandes in Matthias Becker, *Porphyrios. Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, (Reihe: Texte und Kommentare; Bd. 52), Berlin/Boston 2016.

[2] Eine Übersicht über Porphyrios, sein Leben, Wirken, seine Werke und Lehre gibt beispielsweise Michael Chase, „Porphyrios", in: *Der neue Pauly*, Bd. 10, Stuttgart/Weimar 2001, 174–180, dort auch grundlegende weitere Literatur; Zintzen, „Einleitung", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, XIV–XVI; Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, (= Dissertationsschrift, Universität Hull, 1972), The Hague 1974; Pierre Hadot, „Die Metaphysik des Porphyrios", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 208–237; Becker, *Porphyrios. Contra Christianos*, 3–15; Wolfgang L. Gombocz, *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, (Reihe: Geschichte der Philosophie; Bd. 4), München 1997, 190–194, der allerdings teils problematische Verkürzungen vornimmt; Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, 206–217; ganz besonders auch Richard Goulet/Marco Zambon/Constantinos Macris/Christophe Erismann/Riccardo Chiaradonna/Michael Chase/Giuseppe Bezza/Luc Brisson/Aude Busine/Henri Hugonnard-Roche, „Porphyre de Tyr", in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. Richard Goulet, Bd. 5b (Vb), Paris 2012, 1289–1468, wo der Forschungsstand in umfassender Weise zusammengetragen wird. Diese kleine Auswahl soll hier genügen.

[3] Vgl. Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, (Reihe: Religionswissenschaftliche Bibliothek; Bd. 6), Heidelberg 1929, 63 (Anm. 53), der auf Adolf von Harnack, *Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, (Reihe: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse; 1916,1), Berlin 1916, verweist. Es ist von Harnacks Verdienst, mit seinen Studien *Contra Christianos* neuerlich in den Blick gebracht und die Erforschung erheblich vorangetrieben zu haben.

sius II. sowie Valentinian II. –[4] ein Befehl zur Vernichtung der Schriften des Porphyrios ausgegeben. Ein nähere Betrachtung der Titel der wohl verlorenen Schriften legt nahe, dass gerade unter diesen auch jene zu vermuten wären – etwa „Über das ‚Erkenne dich selbst'" –, die für das Thema der vorliegenden Arbeit von Bedeutung wären. Dazu stellt sich noch ein weiteres Problem, welches sich gerade im Unterschied zum plotinischen Werk zeigt. Auch das erhaltene Schrifttum des Porphyrios muss nämlich grundsätzlich anders beurteilt werden als etwa die *Enneaden*. Es ist einmal schwerer zu ordnen und zu charakterisieren als das Schrifttum des Plotin. Hatte Letzterer ein zentrales Anliegen, vor dessen Hintergrund alle anderen Anliegen letzten Endes zurücktraten – der Aufstieg der Seele zum Ersten Prinzip –, bediente er sich eines einheitlichen Genus, so ist nun in Hinsicht auf Porphyrios festzuhalten, dass dieser sicher in einer wesentlich breiteren Offenheit einer Vielzahl von Themenstellungen nachgeht,[5] weshalb er auch als der „letzte Mittelplatoniker"[6] bezeichnet wurde. Seine Schriften antworten auf sehr unterschiedliche spezifische Fragen und richten sich an ein breiteres Publikum, was sich bereits an der Vielzahl der verwendeten Textgenera erkennen lässt: So widmet er sich der Interpretation homerischer Schriften, schreibt – obgleich auch vermutlich um eines pädagogischen Interesses wegen fingierte – Briefe, verfasst verschiedene biografische Schriften, wovon die bekannteste selbstverständlich die *Vita Plotini* ist,[7] formuliert Sentenzen und eigene philosophische Werke für ver-

---

[4] Vgl. Demandt, *Die Spätantike*, 503 f.

[5] Chase, „Porphyrios", 175 f. verweist auf die Entsprechungen der Werke zu den *artes liberales*.

[6] So Heinrich Dörrie, „Die Schultradition des Mittelplatonismus und Porphyrios", in: *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions*, 30 août – 5 septembre 1965, Vandœuvres-Genève, (Reihe: Entretiens sur l'Antiquité Classique; Bd. 12), hg. v. Heinrich Dörrie, Genf 1966, 1–25, hier 1. Weiters bestimmt Dörrie das Verhältnis von Porphyrios und Mittelplatonismus dann aber differenzierter (siehe bes. S. 17 f.).

[7] Hier wäre noch einmal darauf hinzuweisen, dass die biografischen Schriften – neben der *Vita Plotini* bspw. auch die *Vita Pythagorae* – tatsächlich nicht als „biografisch" im engeren und modernen Wortsinn gelten können. Wir verwiesen dazu bereits früher auf die grundsätzliche Frage nach dem Zweck des Genres. Welche Intention verfolgt der Autor mit seinem Werk? Zielt dieser auf eine Wiedergabe realer Lebensgeschehnisse und also auf sogenannte Fakten, oder zielt er – vergleichbar den bekannten Heiligenviten – nicht vielmehr auf eine andere Ebene, nämlich den Entwurf eines Eindrucks, für welchen authentische Geschehensabläufe zunächst einmal ganz sekundär sind, so wie es die erscheinende materiell-physische Welt im Neuplatonismus insgesamt auch ist? Es lässt sich mit gutem Grund die These vertreten, dass der Autor der *Vita Plotini* nicht beansprucht, eine Chronologie historisch-authentischer Abläufe abzubilden; diese wären ähnlich wenig sinnvoll wie die Beschäftigung mit den Abbildern insgesamt, zumal auch dieser so verstandene Anspruch den Grundfehler begehen würde, welchen Plotin den Künstlern vorhielt, welche ihn zu malen beabsichtigten: „Es soll also nicht genug daran sein das Abbild zu tragen, mit dem die Natur uns umkleidet hat, nein, du forderst ich soll freiwillig zugeben, dass ein Abbild des Abbildes von mir nachbleibe, ein dauerhafteres, als sei dies Abbild etwas Sehenswertes!" (*Vita Plotini* 1) Vgl. zu diesem Problem der Bewertung der „Philosophenbiografie" – neben der bereits in Anm. 350 genannten Literatur – außerdem Bernd Roling, „John Aubrey und die Philosophenviten des 17. Jahrhunderts", in: Karl Enenkel/Claus Zittel (Hg.), *Die Vita als Vermittlerin von Wissenschaft und Werk. Form- und funktionsanalytische Untersuchungen zu frühneuzeitlichen Biographien von Gelehrten, Wissenschaftlern, Schriftstellern und Künstlern*, (Reihe: Scientia Universalis I. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Vormoderne; Bd. 1), Berlin/Münster 2013, 207–236, hier S. 207 f.: „Die Antike stellt der Frühen Neuzeit zwei Typen der Philosophenvita zur Verfügung. Die erste Variante war dem Neuplatonismus zuzurechnen und verdankte sich jener seltsamen Form der spätantiken Biografik, die im Stile schon halb christlich, im Geiste jedoch noch

schiedene aufkommende Fragen und Bildungskreise etc. Zum anderen gab es aber gleichzeitig leider keine Epigonen, welche für das Werk des Porphyrios das gewesen wären, was Porphyrios selbst für das Werk des Plotin war.

Philosophische Entwicklung

Doch ebenso gibt es inhaltlich gegenüber Plotin einige entscheidende Entwicklungen, welche auch Auswirkungen auf die von uns untersuchten Begriffe haben dürften. Die wohl wesentlichste Neuerung des Porphyrios wurde von Pierre Hadot herausgearbeitet: Porphyrios adaptiert das plotinische Konzept der entfalteten Einsheit gerade an der wohl entscheidendsten Stelle und identifiziert den νοῦς mit dem ἕν[8] – ein Interpretation, die für Plotin völlig undenkbar war –[9], so dass sich nunmehr auch

immer pagan war und den letzten Vertretern der alten Akademien erlaubte, das Leben ihrer Heroen als Apologie der platonischen Philosophie zu inszenieren. Als Porphyrios die Vita Plotins beschrieb und seiner Ausgabe der ‚Enneaden' voranstellte, interessierte ihn das Alltagsleben des großen Philosophen kaum. Nach einer topischen Einleitung, die das Unbeschreibbare seiner Biografie herausstellt, beginnt Porphyrios mit dem Tod des Meisters im Alter von 66 Jahren, der mit seiner Apotheose zusammenfiel und den eine ganze Reihe von Mirakeln begleiten konnten. Das Leben Plotins ließ sich im Anschluss als ein Weg schildern, der die Vergeistigung zum Ziel hatte, beim Studium seinen Anfang nahm und sich in den weiteren Lebensphasen Schritt für Schritt entfalten konnte. Mehrere Kapitel gebühren den Tugenden Plotins, die zunächst von den Menschen seiner Umgebung bezeugt werden, dann auch von den Göttern, die den großen Philosophen in ihren Orakeln offenbaren." Hier wird also die Funktionalisierung der *Vita Plotini*, wie sie sich dann auch in der Konzeption abbildet, trefflich benannt.

[8] Diese Identifizierung findet sich vor allem in einem Palimpsest mit einem Parmenides-Kommentar, welcher 1904 bei einem Bibliotheksbrand zerstört wurde; glücklicherweise war der Text da allerdings bereits ediert. Pierre Hadot war es nun, der Porphyrios als Autor dieses Textes identifizierte und obgleich diese Zuordnung Hadots auch einige Kritik erfuhr, so hat sie insgesamt doch breite Akzeptanz gefunden. Vgl. Pierre-Henri Hadot, „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide*", in: *Revue des Études grecques* 74 (1961), 410–438; Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 144–145. Dazu auch die Diskussion in John M. Rist, „Mystik und Transzendenz im späteren Neuplatonismus", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 373–390.

[9] Vgl. dazu Plotin *Enneade* II 9,1,1–19: „Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη – πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν – καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῶι, ἀλλὰ ἕν τι, καὶ τοῦ ἑνὸς […] ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδέν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε. Καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἁπλούστατον […]. ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ᾽ αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρώτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν – αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν – μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῶι νοητῶι μήτε ἐλάττω. Εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· ἀλλ᾽ ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῆι." – „Da sich nun also die Natur des Guten als ein Einfaches und somit Erstes gezeigt hat (denn alles, was nicht Erstes ist, ist nicht einfach), als etwas, das nichts anderes in sich hat, sondern ein Eines und Einheitliches ist; […] so muss immer, wenn wir ‚das Eine' und ‚das Gute' sagen, darunter eine und dieselbe Wesenheit verstanden werden; wir sagen mit diesen Bezeichnungen gar nichts über sie aus [!], sondern suchen sie nur vor uns selbst nach Möglichkeit begreiflich zu machen ist. In diesem Sinne nennen wir sie auch das ‚Erste', weil sie das Einfachste ist. [… D]ie genannten Wesenheiten hat man an die erste Stelle zu setzen, sodann nach ihr den Geist, das ursprünglich Denkende, sodann die Seele nach dem Geist. Das ist die Ordnung, die der Natur entspricht; mehr als diese Stufen darf man in der geistigen Welt nicht ansetzen, aber auch nicht weniger. *Denn setzt man weniger an, so muss man entweder Seele und Geist für identisch ausgeben oder den Geist und das Erste; dass diese aber verschieden voneinander sind, ist schon vielfach gezeigt worden.*"

eine Kommunikabilität dieses Prinzips ergibt. Während sich nämlich für Plotin der νοῦς kommunikabel machen ließ, war alles Sprechen vom ἕν im Letzten unmöglich.[10] Und es ist doch gerade die Inkommunikabilität des ὑπέρκαλον, welche die Kritiker dieser Philosophie zu der Annahme treibt, dass jene paradoxe Struktur des Ersten Prinzips es eigentlich als Prinzip ausschließt, weil es schlicht nicht sinnvoll gedacht und kommuniziert werden kann.[11] Porphyrios umgeht mit seiner Adaption also die wohl größte Schwierigkeit im Denken Plotins. Die Identifizierung des plotinischen Einen mit dem Denken bedeutet in der Folge auch eine Identifizierung mit den göttlichen Wesenheiten, welche gleichsam Verkörperungen dieses νοῦς darstellen. Die Kritiker des Porphyrios warfen diesem deshalb folgerichtig „vor, er habe […] die Transzendenz des plotinischen ‚Einen' geopfert, indem er es einfach mit dem ersten Gott der chaldäischen Orakel gleichgesetzt habe"[12]. Es stellt sich nun aber die Frage, welche Konsequenz diese Änderung für die θεωρία und die mit ihr verbundene σχολή hat. Eine erste relevante Schrift zum Begriff der θεωρία bei Porphyrios stellt die *Vita Plotini* dar. Diese wohl bekannteste porphyrianische Schrift ist für uns gerade auch deshalb so interessant, weil sie sich offensichtlich mit Plotin selbst auseinandersetzt. In der *Vita Plotini* findet sich der Stamm „θεωρ-" zwölfmal.

Vita Plotini

Diese Zahl der Erwähnungen wird nun noch einmal dadurch eingeschränkt, dass kontextuelle Einbindungen einzelne Verwendungen auf eindeutige mathematische oder andere für die vorliegende Untersuchung nicht relevante Bedeutungsfelder eingrenzen. Die verbliebenen Vorkommen sollen anhand von einer ausgewählten Textstelle exemplarisch betrachtet werden.

Die *Vita Plotini* (= VP) des Porphyrios spricht lediglich an einigen wenigen Stellen in einem charakteristischen Sinne von der θεωρία. Diese charakteristische Rede knüpft sich – wo sie nicht im Kontext einer Nennung des Titels von *Enneade* III 8 erfolgt – vorrangig unmittelbar an die Person Plotins. So heißt es in VP 23 im Anschluss an den Bericht über einen Spruch, welchen das delphische Orakel einmal über Plotin preisgab:

„Hier ist also gesagt, dass er mild war und sanft und liebenswürdig und freundlich, was wir aus Augenschein bezeugen können; es ist ferner gesagt, dass er wachsam war ohne einzuschlafen, dass seine ‚Seele rein' war und dass er immer zum Göttlichen trachtete nach dem er von ganzer Seele verlangte, dass er ferner alles tat um loszukommen, ‚zu entrinnen der beißenden Woge' des ‚blutig mordenden' irdischen ‚Lebens'. So ist denn gerade diesem daimonischen Manne ‚schon oft', wenn er sich hinaufhob zum Ersten, Jenseitigen [sic!] Gott mit seinem Denken auf

(Übersetzung nach Harder). Die Betonung der Nicht-Identität von Einem und Geist findet sich im Werk immer wieder – wie wir oben bereits sahen; exemplarisch sei noch V 1,7,5 genannt.

[10] Vgl. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 40 sowie die dort angegebenen *Enneaden*-Stellen.

[11] Dieser Punkt findet sich bereits bei Aristoteles. Da die vollkommene Einheit kein kommunikables Wissen zulässt, eignet sich für ihn zuerst der Geist, welcher sodann das bipolare Denken stiftet, als Prinzip.

[12] So Hadot in der Einleitung zu *Christlicher Platonismus. Die Theologischen Schriften des Marius Victorinus*, übers. v. Pierre Hadot/Ursula Brenke, eingel. u. erl. v. Pierre Hadot, Zürich/Stuttgart 1967, 9.

den Wegen, welche Platon im ‚Gelage' gewiesen, Jener Gott erschienen, welcher keine Gestalt und keine Form hat und oberhalb des Geistes und der ganzen geistigen Welt thront [ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος], und von dem ich, Porphyrios, bekenne, dass ich ihm nur einmal nahe kommen und mich einen konnte [πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι]: und ich stehe im achtundsechzigsten Jahr. Es erschien also dem Plotinos diese ‚Richte ganz in der Nähe': es war nämlich sein Ziel und Richtpunkt nahe und eins zu sein mit dem Gott, der über allem ist; während der Zeit aber, die ich bei ihm weilte, erlangte er dieses Ziel wohl viermal, vermöge seiner unsagbaren Kraft. Ferner heißt es, dass ihn, der ‚auf schräger Bahn' war, oftmals die Götter aufgerichtet haben, indem sie ‚strahlende Fülle des Lichtes gewährten'. Damit ist also gesagt, dass die Schriften, die er geschrieben hat, geschrieben sind, indem die Götter prüfend zuschauten [ἐπιβλέψει]. Infolge der unermüdlichen Schau [θέα], heißt es dann weiter, die von innen und von außen kam, ‚durftest du erblicken mit deinen Augen Liebliches viel [ὅσσοις πολλά τε καὶ χαρίεντα], das so leicht nicht einer wird zu sehen bekommen [ἴδοιτο] von all den Menschen', die der Philosophie beflissen sind. Denn menschliche Schau [θεωρία] kann gewiss besser sein als die anderer Menschen; verglichen aber mit der Erkenntnis der Götter mag sie wohl ‚lieblich' sein, nicht jedoch vermag sie jene Tiefe zu erfassen, wie sie die Götter fassen."[13]

Unmittelbar zuvor verkündet Porphyrios in der Wiedergabe eines Ehrengesangs des Delphischen Orakels auf Plotin, dass dieser nunmehr mit den daimonischen, göttlichen Philosophen – allen voran Pythagoras – vereint sei. Das Prädikat „daimonisch"[14], welches auf die Tradition seit Sokrates zurückverweist, markiert hier den entscheidenden Unterschied zu den „anderen Menschen", welche oben von den Schauenden abgegrenzt werden. Die menschliche Schau selbst vermag nach Porphyrios wohl tief in die geistige Welt einzudringen, sie scheitert aber grundsätzlich an der übergeistigen Welt. Das Prädikat ‚lieblich'[15], welches Porphyrios hier aus der Rede des Delphischen Orakels zitiert, setzt einen radikalen Unterschied zwischen der menschlichen, schauenden Erkenntnis und der Erkenntnisweise der Götter und lässt

[13] Porphyrios *Vita Plotini* 23,1–28: „Ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ὅτι ἀγανὸς γέγονε καὶ ἤπιος καὶ πρᾶός γε μάλιστα καὶ μείλιχος, ἅπερ καὶ ἡμεῖς οὕτως ἔχοντι συνῄδειμεν· εἴρηται δ' ὅτι ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἤρα, ὅτι τε πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἱμοβότου τῆδε βίου. Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ ‚Συμποσίῳ' ὑφηγημένας ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ ‚Συμποσίῳ' ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος. Ὧι δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι ἔτος ἄγων ἑξηκοστόν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ [καὶ οὐ δυνάμει]. Καὶ ὅτι λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατεύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες, ὡς ἐπισκέψει τῇ παρ' ἐκείνων καὶ ἐπιβλέψει γραφῆναι τὰ γραφέντα, εἴρηται. Ἐκ δὲ τῆς ἀγρύπνου ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν θέας ἔδρακες, φησίν, ὄσσοις πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο ἀνθρώπων τῶν φιλοσοφίᾳ προσεχόντων. Ἡ γὰρ δὴ τῶν ἀνθρώπων θεωρία ἀνθρωπίνης μὲν ἂν γένοιτο ἀμείνων·ὡς δὲ πρὸς τὴν θείαν γνῶσιν χαρίεσσα μὲν ἂν εἴη, οὐ μὴν ὥστε τὸ βάθος ἑλεῖν ἂν δυνηθῆναι, ὥσπερ αἱροῦσιν οἱ θεοί." (Übersetzung nach Harder). Vgl. *Plotins Schriften*. Bd. Vc: *Anhang: Porphyrios. Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, Hamburg 1958.

[14] Zur Bedeutungstiefe des δαίμων-Begriffs in der ursprünglichen Tradition, vgl. Bernhard Uhde, „Zur frühen Bedeutung von ‚δαίμων'. Für Richard Gramlich zum 50. Geburtstag", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 59,3 (1975), 170–181.

[15] Was χαρίεσσα hier genauerhin bedeutet, soll nicht näher erörtert werden. Allerdings ist es offensichtlich als eine Differenzbestimmung zu interpretieren, insofern selbst die plotinische Erkenntnis eben nur ‚lieblich' ist, aber doch nicht mehr als das.

das Bemühen erkennen. Unmittelbar zuvor war allerdings erkennbar, dass Plotin und dessen Erkenntnis von der Erkenntnis anderer Menschen abzusetzen seien, da er über diesen stehe. Betrachtet man die Stelle insgesamt, wird also deutlich, dass er hier vorgestellt wird als jemand, der durch die θεωρία zu einer Erkenntnis gelangt, welche zwischen der Erkenntnis ‚einfacher' Menschen und der Erkenntnis der Götter steht. Gleichwohl Porphyrios einige optische Vokabeln zur Beschreibung anführt, ragt die θεωρία unter diesen doch insofern hervor, als sie der göttlichen Erkenntnis entgegengestellt wird und sich also an dieser messen lassen muss. Insofern steht sie den anderen Redeweisen vornan und markiert die Eigentümlichkeit der höchsten menschlichen Erkenntnis, die gleichwohl untergeht, misst man sie an derjenigen der Götter, da die göttliche Erkenntnis von einer kategorialen Andersartigkeit geprägt zu sein scheint. Übrigens zeigen sich in dem vorliegenden Zitat bereits auffällige Besonderheiten. So wirkt es aus der plotinischen Perspektive zunächst befremdlich, wenn es heißt, dass Plotin in der Zeit viermal jene Einung mit dem „ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν" gelungen sei und anschließend dennoch die Art der menschlichen Schau gegenüber derjenigen der Götter abgewertet wird. Wenn nämlich nach Plotin, wie wir oben sahen, das Eine als schlechthinniges Ziel auch jenseits aller Differenz und des νοῦς lag und Plotin also nach dem eigenen Konzept das unübertreffliche und vollkommene Ziel selbst des νοῦς erreicht hat, wird dies sodann gegenüber den Göttern – bereits der Plural an dieser Stelle darf verwundern, weil die so Bezeichneten mithin noch unterhalb des vollkommenen νοῦς zu verorten sind – als nichtig abgetan. Eine detaillierte Charakterisierung des θεωρία-Begriffs lässt sich dieser Stelle allerdings noch nicht entnehmen, doch scheint die Bestimmung desselben über den Unterschied zur göttlichen Erkenntnis bereits eine wesentliche Feststellung offenzulegen. Es wäre eine andere Frage, würde man nun versuchen, die optischen Vokabeln im Sinne einer bewussten Hierarchisierung zu lesen, wie man sie etwa auch aus VP 10,26 herauslesen könnte, in der für das plotinische Betrachten eine andere Verbform gewählt wird als für das Sehen des Freundes. In VP 10,14–31 wird nämlich von einer Begegnung zwischen Plotin, einem – nicht näher genannten – Freund sowie einem ägyptischen Priester berichtet, welcher durch Beschwörung den jeweiligen δαίμων einer Person sichtbar machen könne. Auch an dieser Stelle wird die Göttlichkeit des plotinischen δαίμων, der sodann eigentlich kein δαίμων mehr ist, sondern weit über diesen steht, bezeugt – und zwar vonseiten des ägyptischen Priesters, welche in der Zeit für das älteste und tiefste Mysterienwissen standen. Die mehrmalige Erwähnung magischer Praktiken in der VP wird übrigens als ein Beleg für die mit Porphyrios erfolgte Öffnung gegenüber der Praxis gelesen,[16] worauf wir an späterer Stelle noch einmal zurückkommen werden.

Es fällt übrigens auf, dass Porphyrios wiederholt betont, dass die Aufgabe der Philosophie soteriologisch zu begreifen sei,[17] insofern dieselbe als auf das „Heil

[16] Vgl. Clemens Zintzen, „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 391–426, 413.

[17] Vgl. Becker, *Porphyrios. Contra Christianos*, 410 f. Auch Porphyrios *De abstinentia* 2,35.

der Seele“[18] hin ausgehend qualifiziert wird. Der Weg dahin führt über die „Reinigung von Affekten, Unbildung und moralischen Vergehen“[19]. Das aber bedeutet eigentlicher noch eine Abwendung vom Leib und dem mit ihm verbundenen Sinnlichen. Doch ist jene Abwendung notwendig auch eine Hinwendung, und zwar zu Gott: „πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή“[20]. Der feste Glauben an die allein in der Hinwendung zu Gott mögliche Rettung setzt auf eine Innerlichkeit, die den Blick von den erscheinenden Dingen abwendet und ihn fest auf das eigentliche Ziel gerichtet hält. Auch die Art und Weise der Hinwendung wird von Porphyrios in den Blick genommen. So widmet er sich mit *De abstinentia* u. a. auch der rechten Form der Gotteszuwendung und legt die gemäß des neuplatonischen Verständnisses fehlgehenden Formen offen.[21] Insgesamt setzt Porphyrios „in gleicher Weise wie auch Plotin die intelligible Welt des Geistes von der materiellen Welt der Sinne ab“[22].

Iamblich

Zwar hat zuvorderst Plotin die Schule des Neuplatonismus in entscheidender Weise geprägt, doch gab es in der Folge auch wesentliche Weiterentwicklungen der Lehre, die das unter dem Mantel des Neuplatonismus vertretene Gedankengut variierten. Dies konnten wir eben bereits an Porphyrios sehen. Um aber der polymorphen Gestalt des Neuplatonismus angemessener zu begegnen, soll an dieser Stelle auch ein exemplarischer Blick auf die Verwendung der Konzepte in den Schriften des Iamblich unternommen werden, da sich nach einer Textrecherche zeigt, dass sich vor allem in den wenigen von ihm erhaltenen Werken Spuren eines aussagekräftigen σχολή- und θεωρία-Verständnisses finden lassen. Die Bedeutung des Iamblich insgesamt wie auch im Besonderen ist für die folgende Zeit nicht zu unterschätzen. So beginnt mit ihm eine Traditionslinie der „platonischen Scholastik“[23], welche über Pseudo-Dionysius Areopagita und Johannes Eriugena auch den lateinischen Westen ganz entscheidend prägen wird.[24] Im Besonderen die christliche Theologie erhält von ihm her wesentliche Anstöße.[25]

Iamblich[26] steht für eine fundamentale Erweiterung des neuplatonischen Denkens, welches in der weiteren Tradition umfassend nachwirkte. Er geriet durch seine eigene

---

[18] Porphyrios *Ad Marcellam* 9.

[19] Becker, *Porphyrios. Contra Christianos*, 411.

[20] Porphyrios *Ad Marcellam* 24,7.

[21] Vgl. exemplarisch Porphyrios *De abstinentia* 2,34.

[22] Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*, 244, der damit die strukturelle Entsprechung von Plotin und Porphyrios anzeigt.

[23] Gombocz, *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, 197.

[24] Vgl. ebd.

[25] Vgl. ebd., 199.

[26] Zum Leben und Werk des Neuplatonikers Iamblich, vgl. John Dillon, „Jamblich. Leben und Werke“, in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/Martin George/Michael Lurje/

Adaption des neuplatonischen Konzeptes zunächst ins Abseits und übte in der Folge heftige Kritik an Plotin und vor allem an seinem Lehrer, dem Plotin-Schüler Porphyrios.[27] Was aber war diese Weiterentwicklung des Iamblich und worin gründete diese? Iamblich stand in der Folge des konzeptionellen Fortschritts der neuplatonischen Philosophie und sodann der zunehmenden Konfrontation derselben mit der konkreten Lebenswirklichkeit vor dem Problem, dass das allem Denken allein enthobene Eine, aus dem alles, was ist, ist, und in das es auch gleichermaßen wieder zurückstrebt, sowenig dem Denken und Handeln des Menschen zugänglich war, dass die Frage blieb, wie denn dann diesem Einen beizukommen sei, wie der Mensch einen Einfluss auf oder auch nur ein Gebet an dieses Eine richten könne. Er antwortet nunmehr auf dieses Problem der göttlichen Unzugänglichkeit mit seinem Konzept der θεουργία.[28] Nun hatte „die Wende von der Theorie zur Praxis“[29] bereits bei Porphyrios eingesetzt. Dieser hatte der theurgischen Praxis zuletzt einigen Raum gelassen. Er akzeptierte sie zumindest als reinigende Vorstufe, die allerdings nicht notwendig sei, zum Aufstieg der θεωρία der Seele.[30] Gleichwohl hatte er sich kritisch mit der θεουργία auseinandergesetzt und sie zunächst auch abgelehnt und ironisch beleuchtet.[31] Mit der letztendlichen Toleranz derselben entfernt er sich nun schon einen Schritt von Plotin, der ja, wie wir oben sahen, die θεουργία als (magische) Praxis strikt als unsinnig ablehnte und sie gerade in Kontrast zur θεωρία sah.[32] Iamblich wiederum sollte den porphyrianischen Umgang mit der θεουργία noch einmal wesentlich steigern, indem er sie zu einem zentralen Element seiner konzeptionellen Ausgestaltung machte. Dementsprechend schreibt Zintzen, dass „nach Plotin ein Depravationsprozess in der neuplatonischen Schule eintrat“, der darin bestand, dass man „zunächst […] dem Zauber nur den Zugang“ erlaubte, dieser aber bald alles überwucherte und „am Ende groteske Formen“[33] annahm. Wenn wir dies vor dem

---

David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 11–21.

[27] „Welcher Art das Verhältnis zwischen den beiden gewesen sein mag, kann nicht näher bestimmt werden.“ (Dillon, *Jamblich. Leben und Werke*, 15) – Wie dieses Lehrer-Schüler-Verhältnis also zu bestimmen ist und was es eigentlich bedeutet, wurde von John Dillon wiederholt diskutiert. Er fasst dies im genannten Aufsatz zusammen.

[28] Vgl. ebd., 19. Zur Bewertung der Rolle der Theurgie im Neuplatonismus, vgl. Zintzen, „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie“, 391–426.

[29] Ebd., 409. Hier beurteilt Zintzen (S. 410) diesen Schritt in die Praxis zunächst positiv und als Beleg „für die Weite dieses Mannes“.

[30] Vgl. ebd., 412. Dort auch (Anm. 12) Belege für die Ablehnung der θεουργία selbst als Möglichkeit zur Erreichung des höchsten Zieles.

[31] So wohl bspw. in seiner Schrift *Über das ‚Erkenne dich selbst‘*, welche den Weg der θεωρία als Gotteserkenntnis in der Selbsterkenntnis vorzeichnete, und auch im *Brief an Anebo* (*Porfirio. Lettera ad Anebo*, ed. Angelo Raffaele Sodano, Neapel 1958). Vgl. Zintzen, „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie“, 410–413.

[32] Vgl. dazu das oben (S. 80) erwähnte Zitat aus Plotin *Enneade* IV 4,43,16–44,4.

[33] Zintzen, „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie“, 408 f. Es ist allerdings fraglich, ob das Urteil Zintzens (S. 409), demgemäß die Stärkung der θεουργία „nicht eine scharfe Reaktion auf Plotin“ sei, sondern der „nachplotinische Neuplatonismus […] in der Umarmung mit der Volksreligion erstickt worden ist“, so pauschal gelten kann. Auch die Annahme möglicher „geistiger Inferiorität“ unter einzelnen Nachfahren wirkt angesichts der Entwicklungen

Hintergrund des plotinischen Ansatzes beurteilen, dann begeht Iamblich hier gleichwohl einen grundsätzlichen Kategorienfehler, indem er nämlich das Vermögen der Seele, sich zwischen der Verlorenheit der körperlichen Welt und der Erhebung in die göttliche Sphäre zu entscheiden und sich allein der höchsten θεωρία zu widmen, durch als nutzlos zu bewertende Praktiken ablenkte und vom Wesentlichen abhielt. War für Plotin die θεωρία also das beste ἔργον des Menschen und sah er in ihr allein die Möglichkeit, sich aus dem Dunst der materiellen Welt zu erheben, so stellt Iamblich der θεωρία nun andere (äußere) ἔργα zur Seite, die ebenso in eine Nähe zu Gott bringen können. Als Befürworter theurgischer Praxis sah er „selbst den niedrigsten Teilen der Welt [eine] heilbringende göttliche Kraft innewohne[n]“[34]. Das ἔργον der (äußeren) Praxis wurde hier zum Mittel der Annäherung an Gott, während dieser selbst doch ganz und gar als aller (äußeren) Praxis entzogen galt. Die Äußerlichkeit der θεουργία tritt also in einem krassen Widerspruch zur plotinischen Forderung der Innerlichkeit: „πάντα εἴσω.“[35]

Σχολή

In Iamblichs überkommenen Werk begegnen uns etwa 29 Wortformen, die auf dem Wortstamm „σχολ-“ aufbauen. Für die Darstellung sind vor allem zwei Werke von besonderer Bedeutung, welche nämlich spezifische und einschlägige Begriffsverwendungen aufweisen. Diese beiden Werke sind (1) *De mysteriis*, welches in der maßgeblichen Handschrift eigentlich mit Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις überschrieben ist und erst seit der Ausgabe der teilweisen Übersetzung durch Marsilio Ficino von 1497 unter dem kürzeren lateinischen Titel bekannt ist.[36] Zum anderen betrifft dies das Werk (2) Περί του Πυθαγορείου βίου (= *De vita Pythagorica*), welches sich mit dem Leben[37] und der Legende des Pythagoras von Samos sowie mit der pythagoreischen Lebensform insgesamt beschäftigt. Auch hier lässt sich übrigens eine soteriologische Grundfunktion feststellen.[38] Dillon betont, dass sich Pythagoras als ein „griechisch-

---

und der Ausgestaltung reichlich plump. Gerade vor dem Hintergrund dessen, dass auch das Erste Prinzip die von uns bereits beschriebene Adaption erfuhr, ist es durchaus wahrscheinlich, dass gerade die plotinische Abstraktion des wesenhaft uneinsehbaren, absolut transzendenten Ersten Prinzips jenen Versuch der Ausformulierung eines möglichen Zugriffs durch theurgische Praktiken in der Folge mindestens mitbedingte.

[34] Sarah Iles Johnston, „Theurgie“, in: *Der neue Pauly*, Bd. 12,1, Stuttgart/Weimar 2002, 460–462, 461.

[35] III 8,6,40 bzw. I 6,8,4. Vgl. dazu Zintzen, „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie“, 401.

[36] Der griechische Text zu *De mysteriis* richtet sich nach der Ausgabe *Iamblich. De mysteriis*. É. des Places, *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Paris 1966, 38–215. Die Übersetzung orientiert sich hier und im Folgenden an *Jamblichus. Über die Geheimlehren. Die Mysterien der Ägypter, Chaldäer und Assyrer*, (Reihe: Bibliotheca Hermetica; Bd. 2), übers. v. Theodor Hopfner, Schwarzenburg 1978.

[37] Auch hier abermals nicht in neuzeitlich-biografischer Weise. Siehe dazu oben.

[38] Vgl. David S. du Toit, „Heilsbringer im Vergleich. Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium und Jamblichs Vita Pythagorica“, in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/

heidnisches Gegengewicht zu – und, weil ja weit früher in der Zeit, sogar ein Vorbild für – Jesus“[39] verstehen lässt. Zu dem zweiten Werk stellt sich zunächst die Frage, inwiefern man diese Wiedergabe der Pythagoras-Legende durch Iamblich tatsächlich als ein originäres Dokument zur Erhellung seines σχολή-Begriffes heranziehen darf; dies gilt insbesonders deshalb, weil Iamblich nachweislich andere Quellen und Autoren aufnimmt und zitiert.[40] Dass Iamblich diese Quellen heranzieht, kann aber gerade als Beleg für die Identifikation mit den dort vertretenen Konzepten dienen, zumal er eben nicht ausschließlich streng auf diese rückgreift, sondern auch eigene Passagen gestaltet.

Zunächst beginnen wir nun mit einer ersten markanten Verwendung im Werk *De mysteriis*. Dort sagt er:

„Mit der Erkenntnis der Götter aber erfolgt zugleich auch unsere Einkehr bei uns selbst und die Erkenntnis unser [sic!] selbst (d. h. unsere Bestimmung, als höchste Glückseligkeit). Ganz ohne Grund bist du also darüber im Zweifel, dass man auf die Mutmaßungen der Leute (in diesem Punkte) nicht hinblicken dürfe; denn welcher Mensch, der sein Denken auf die Götter gerichtet hat, findet noch Zeit [σχολή], auf die Anerkennung (seiner Auffassung und seines Tuns) von seiten der Menschen herabzublicken?!“[41]

Wer aber sein Denken richtig auf die Götter richten und diesen nahen will, wählt dafür die theurgische Methode,

„[…] denn hier, (in dieser unserer von den Göttern ausgehenden und mit den Göttern arbeitenden theurgischen Methode) findet sich die Schau [θέα] der Wahrheit und der intelligiblen Erkenntnis.“[42]

Zwar zeigt die erste Übersetzung, dass σχολή hier mit einigem Mutwillen auch als bloße Zeit übersetzt werden kann, doch lässt sich genauer eruieren, dass der Begriff vielmehr eine Bestimmung der Ausrichtung des Geistes infolge der rechten Relation darstellt. Blickt der Mensch erst zu den Göttern und hat sein Denken ganz auf das Göttliche hin orientiert, so ist das menschliche Maß, die Anerkennung und die erscheinende Welt nicht länger eine angemessene Relation. Der Mensch ist in dieser Tradition des platonischen Denkens, welche sich an den Ideen und dem Göttlichen orientiert, eben ganz und gar nicht mehr das „Maß aller Dinge“, wie die Sophistik[43] behauptete. Im Gegenteil: Die σχολή wird zum Charakteristikum desjenigen, der

---

Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 275–294.

[39] John Dillon, „Die Vita Pythagorica – ein ‚Evangelium‘?“, in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 295–301, 301.

[40] Ein die Arbeit unmittelbar betreffendes Beispiel dafür finden wir in dem pseudepigraphischen Lysisbrief-Zitat in Iamblich *De vita Pythagorica* 75–78.

[41] Iamblich *De mysteriis* X,1: „[…] μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἡ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφὴ καὶ ἡ γνῶσις ἑαυτῶν συνέπεται. Μάτην οὖν διαπορεῖς ὡς οὐ δεῖ πρὸς δόξας ἀνθρωπίνας βλέπειν. Τίς γὰρ σχολὴ τῷ πρὸς τοῖς θεοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων ἐπαίνους;“

[42] Ebd.: „ἐνταῦθα δὴ οὖν καὶ ἡ τῆς ἀληθείας πάρεστι θέα καὶ ἡ τῆς νοερᾶς ἐπιστήμης […].“

[43] Der sogenannte Homo-Mensura-Satz des Protagoras wird bspw. in Platon *Theaitetos* 152a 2–4 überliefert: „[…] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων

sich den überzeitlichen Dingen zuwendet, der das Zeitliche und die Zeitlichen – das grundlegende Definitionsmerkmal des Menschen in der Antike war doch gerade dessen Zeitlichkeit im Sinne von Sterblichkeit[44] – überschreitet und daher für diese eben keine σχολή mehr hat. Einmal mehr können wir also in der σχολή den Markstein für die rechte Relation des Menschen erkennen.

Des Umstands, dass der auf das Göttliche gerichtete Blick die erscheinende Menschenwelt nicht länger ein adäquates Korrelat sein lässt, ist sich Iamblich so sicher, dass er ihn für über allen Zweifel erhaben hält und den Einwand des Porphyrios damit als erledigt und abgetan zur Seite schieben kann. Setzt der Geist sich also einmal in eine rechte Relation zum Göttlichen, so wird das Menschliche ihm nicht länger Relationspunkt sein können; stattdessen kehrt der Suchende in sich selbst zurück und tritt also sodann in die höchste Form der Selbstrelation, die zugleich Gottesrelation ist. Die daraus erwachsenden Konsequenzen schlagen sich im umfassenden Sinne im Wesen des betreffenden Menschen nieder. Er wird gleichsam der Menschenwelt enthoben, erscheint den ihm Begegnenden als seltsam „weltfremd" und zuletzt auch – als Heiliger. Paradigmatisch zeigt sich diese Eigenheit in der Beschreibung des jungen Pythagoras durch Iamblich. Dort heißt es, einige Seeleute

> „[…] sahen in dem gesitteten Wesen des Knaben etwas Übermenschliches. Sie erinnerten sich, wie er ihnen, gleich nachdem sie vor Anker gegangen waren, erschienen war: Er schritt herab von der Höhe des Karmelberges – sie wussten, dass dies der heiligste unter den Bergen war, unzugänglich für die Vielen –, ruhig [σχολαίως] und ohne sich umzuwenden setzte er seine Schritte, und kein abfallender oder unbegehbarer Fels war ihm im Wege."[45]

Es ist noch einmal anzumerken, dass die Figur des Pythagoras den Neuplatonikern in etwa als der Prototyp des Weisen galt, der aufs Engste mit den Göttern in Kontakt stand und überhaupt erst als Mittler die göttliche Philosophie empfangen habe;[46] für Iamblich gilt dies im Besonderen, war es doch „[s]eine philosophische Neigung […], platonische Lehren mit älterer Weisheit […] zu verbinden"[47]. Außerdem hatte

---

ὡς οὐκ ἔστιν." – „Das Maß aller Dinge ist der Mensch, der seienden, dass/wie sie sind, der nichtseienden, dass/wie sie nicht sind." Dazu Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 46–54.

[44] Zu den θνητοί und der antiken Bestimmung des Menschen, siehe S. 107. Auch Jean-Pierre Vernant, „Der Mensch des antiken Griechenland", in: *Der Mensch der griechischen Antike*, hg. v. Jean-Pierre Vernant, Frankfurt am Main 1996, 7–31; auch Andreas Kirchner, *Die Tötung von Menschen. Ein prinzipientheoretischer Vergleich zwischen Antike und Neuzeit*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., WS 2008/2009, 9–10.

[45] Iamblich *De vita Pythagorica* 15: „[…] καὶ μεῖζόν τι ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐνιδόντες τῇ τοῦ παιδὸς εὐκοσμίᾳ, ἀναμνησθέντες τε ὡς προσορμίσασιν εὐθὺς αὐτοῖς ὤφθη κατιὼν ἀπ᾽ ἄκρου τοῦ Καρμήλου λόφου (ἱερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὀρῶν ἠπίσταντο αὐτὸ καὶ πολλοῖς ἄβατον), σχολαίως τε καὶ ἀνεπιστρεπτὶ βαίνων, οὔτε κρημνώδους τινὸς οὔτε δυσβάτου πέτρας ἐνισταμένης, […]" Der griechische Text und die Übersetzung richten sich nach *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/ John Dillon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002.

[46] Vgl. Iamblich *De vita Pythagorica* 1: „Da sie [die Philosophie des Pythagoras] anfangs aus Götterhand empfangen wurde, lässt sie sich nur mit Hilfe der Götter erfassen." – „ἐκ θεῶν γὰρ αὐτῆς παραδοθείσης τὸ κατ᾽ ἀρχὰς οὐκ ἔνεστιν ἄλλως ἢ διὰ τῶν θεῶν ἀντιλαμβάνεσθαι."

[47] Dillon, „Jamblich. Leben und Werke", 13.

er „starke pythagoreische Neigungen – ein Erbe des Numenios und des Nikomachos von Gerasa“[48]. Pythagoras gilt ihm gleichsam als Mittler zwischen den Welten, derjenige, der die tiefsten Wahrheiten anrührte und in sich trug, ohne dass sie jedoch von seinen Mitmenschen angemessen verstanden wurden.[49] Diese außerordentliche Stellung des Pythagoras spiegelt sich jedenfalls in der Inszenierung der Beschreibung der Wahrnehmung desselben durch die Seeleute. Vom heiligen Berg Karmel, etymologisch der „Weingarten Gottes“, und also aus der Sphäre des Göttlichen herabsteigend ist der junge Pythagoras noch ganz beseelt und durchdrungen von der σχολή dieser Erfahrung. Die materielle Welt um ihn herum vermag ihm dabei nichts anzuhaben und die Übermenschlichkeit des Zustandes wird von den Umstehenden deutlich wahrgenommen. Dass der Berg „unzugänglich für die Vielen“ sei, lässt sich auch als Hinweis auf den Aufstieg zum Einen, zum ἕν als höchster Gottheit, der das Viele in seiner Vielheit nicht nahe kommen kann, lesen. Die Seele des Pythagoras erscheint nun im Abstieg aus der höchsten Schau noch ganz fremd in der erscheinenden Welt der Vielheit. Daher erscheint Pythagoras nicht als ein gleicher Teil dieser Welt, sondern herrscht über den Körper und die umgebende Materie, wie sich auch in der weiteren Schilderung zeigt. Die Seele ist hier νοῦς geworden und der νοῦς hat sich zuletzt selbst überstiegen. Aus dieser Überhöhe des Geistes steigt Pythagoras nun also wieder herab, doch es bleibt die Dominanz des νοῦς. Diese vermag jene Charakterisierung als „übermenschlich“ zu begründen. Es ist gleichwohl wieder einmal darauf hinzuweisen, dass das ganze Unterfangen der Schrift des Iamblich „entschieden mehr als eine bloße Biografie oder vielmehr gar keine Biografie

[48] Ebd., 17. Den prominenten Neupythagoreer Numenios lernte Iamblich vermutlich in dessen Heimatstadt Apameia kennen und schätzen. Vgl. ebd., 16.

[49] Vgl. Iamblich *De vita Pythagorica* 27: „ἔξω τε τῆς πόλεως οἰκεῖον τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ἄντρον ποιησάμενος, ἐν τούτῳ τὰ πολλὰ τῆς νυκτὸς καὶ τῆς ἡμέρας διέτριβε καὶ τὴν ζήτησιν ἐποιεῖτο τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι χρησίμων […]. καὶ τοσοῦτον διήνεγκε τῶν ὕστερον τοῖς ἐκείνου μαθήμασι χρησαμένων, ὥστε ἐκεῖνοι μὲν ἐπὶ σμικροῖς θεωρήμασι μέγιστον ἐφρόνησαν, Πυθαγόρας δὲ συνετέλεσε τὴν περὶ τῶν οὐρανίων ἐπιστήμην […] διέλαβεν.“ – „Draußen vor der Stadt richtete er sich, um allein zu philosophieren, eine besondere Höhle ein. Dort weilte er den größten Teil der Nacht und des Tages und forschte nach dem praktischen Nutzen, den die Wissenschaften stiften können; […] Weit übertraf er diejenigen, welche später seine Lehren übernahmen: Sie waren schon auf kleine Erkenntnisse überaus stolz, während Pythagoras das Wissen über das Himmlische vollkommen erworben und […] erfasst hatte.“ Es lassen sich hier gleichwohl klassische Topoi wiederfinden: Die Verortung außerhalb (der Vielen), d. h. vor der Stadt also – wie etwa auch die Akademie; die vollkommene Erkenntnis, die sich hier zumal – ganz gemäß des neuplatonischen Grundsatzes (vgl. *Enneade* V 9,4,3) – im Ersten findet, dem die Späteren nicht mehr beizukommen vermögen etc. Die Frage des Pythagoras nach dem (praktisch) Nützlichen darf nicht missverstanden werden als eine Orientierung am äußeren Nutzen. Festzuhalten ist, dass Pythagoras *zuerst* sein Wissen erlangt und erst *nachträglich* die Nützlichkeit des bereits erlangten eruiert. Die Erkenntnis bleibt dabei aber für sich selbst Zweck des Strebens, die äußere Nützlichkeit diktiert ihm mithin *nicht*, was auf welche Weise erkannt werden solle. Zur θεωρία bei Pythagoras, vgl. Christoph Riedweg, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung. Eine Einführung*, 2., überarb. Aufl., München 2007, 126–128. Dieser stellt fest (S. 128): „Das Wort, welches zuallererst offizielle Festbesucher und Orakelbefrager bezeichnet und auch später seinen sakralen Klang bewahrt, scheint nicht nur allgemein der pythagoreischen Existenzweise und dem Selbstverständnis des ‚hyperboreischen Apollon‘ überaus angemessen. Es passt insbesondere zur festlichen Selbstinszenierung, durch die Pythagoras ähnlich wie Empedokles und moderne Charismatikerinnen und Charismatiker die beanspruchte Sonderstellung offenbar auch äußerlich markierte.“ Demnach ist die θεωρία also gerade *die* Existenzweise des prototypischen Philosophen.

mehr sein wollte, sondern bereits einen integralen Bestandteil der philosophischen Unterweisung“[50] einnimmt. Iamblich beabsichtigt mithin die Darstellung eines Idealtyps des Philosophen – oder besser: einer ganzen Lebensform[51] und also einer umfassenden Idee vom philosophischen Leben. Dies lässt sogleich die zitierte Stelle in einem gewandelten Licht erscheinen, da sie nunmehr nicht mehr bloß beschreibt, was historisch angeblich einmal gewesen ist, sondern vielmehr wie der Philosoph leben soll – und also auch: worauf er wie und in welcher Weise seinen Geist richten soll. Die Aussagerichtung verschiebt sich hier also von der Vergangenheit auf die Gegenwart und die Zukunft hin, der Leser wird selbst zum Angesprochenen und Aufgeforderten. Der geforderte Einsatz des Geistes braucht Zeit, welche sich dann nicht länger auf das Lebensnotwendige richten kann. Dies zeigt sich in einer weiteren Verwendung einer Form von σχολή. Iamblich berichtet, wie Pythagoras einen Jüngling zu sich nimmt, von welchem er meint, dass er wohl ein „gelehriger Schüler werde[…], wenn man voll für seinen Lebensunterhalt sorge, so dass er sich um nichts mehr zu kümmern brauche“[52]. Durch List – er gibt vor, durch sein Alter die gelernten Wissenschaften zu vergessen und daher festhalten zu müssen –[53] gewinnt er ihn für die Wissenschaften, zunächst aus dem bloßen Bestreben des Jünglings, dadurch seinen Lebensunterhalt zu sichern. Pythagoras gibt dem Jüngling Geld – ein Dreiobolenstück – für jede gelernte geometrische Figur und bringt ihn so „auf den Weg zur denkenden Schau“[54]. Dieser Anstoß zur θεωρία orientiert den Geist des Jünglings neu, löst ihn aus den Banden der erscheinenden Welt und richtet ihn auf die übermaterielle und beständige Ideenwelt – gerichtet auf das höchste Erkenntnismoment begreift er dessen alleinigen Wert und kann ablassen von den Notwendigkeiten des Alltags, die ihm anfangs noch Anlass zur Zusage gewesen waren:

„Als nun der Jüngling, auf wirklich harmonischem Wege geführt, schon die Vortrefflichkeit, den Reiz und die Folgerichtigkeit in den Wissenschaften zu erfassen begann, erkannte der Weise, was geschah: Der Schüler würde von sich aus nicht mehr aufhören und nicht vom Lernen ablassen, selbst wenn ihm das Schlimmste widerführe; deshalb schützte er Armut vor: er habe keine Dreiobolenstücke mehr. Als aber der Schüler erwiderte: ‚Ich kann auch ohne dies lernen und mir von dir die Wissenschaften vermitteln lassen‘, versetzte der Meister: ‚Ich habe aber nicht einmal mehr die Mittel, um selbst davon zu leben. Da man sich also Zeit nehmen muss [σχολάζειν], um alle Tage das Nötige, das tägliche Brot, zu beschaffen, ist es nicht recht, sich an der Zeichentafel bei brotlosen Künsten zu zerstreuen.‘ Der Jüngling ließ sich nicht davon abbringen, die denkende Schau [θεωρία] fortzusetzen und sprach: ‚Ich will in Zukunft für dich sorgen und dir auf eine bestimmte Weise wie ein Storch seinen Eltern Dank abstatten, denn für jede Figur will ich jetzt meinerseits dir ein Dreiobolenstück geben.‘“[55]

[50] Michael Lurje, „Zur Einführung“, in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 25–31, 31.

[51] Vgl. ebd.

[52] Iamblich *De vita Pythagorica* 21.

[53] Vgl. Iamblich *De vita Pythagorica* 21.

[54] Iamblich *De vita Pythagorica* 22: „[…]φιλοτιμότατα μὲν καὶ σπουδαίως τάξει τε βελτίστῃ ἐμβιβάζων εἰς τὴν θεωρίαν, καθ᾽ ἑκάστου δὲ σχήματος παράληψιν τριώβολον ἐπιδιδούς.“

[55] Iamblich *De vita Pythagorica* 22: „ἐπεὶ δὲ ὁ νεανίας ὁδῷ τινι ἐμμελεῖ ἀγόμενος τῆς ἐκπρεπείας

Ist der Geist desjenigen, der sich auf den Weg der θεωρία macht, erst einmal gefesselt durch die Spuren der Einsicht in die Wahrheit, drehen sich die alltäglichen Verhältnisse geradezu um. War es vormals die Sorge um die Notwendigkeiten des Lebens, um derentwillen der Jüngling sich auf die θεωρία einließ, so ist es nun die θεωρία, um derentwillen der Jüngling alles Materielle herzugeben bereit ist, wenn dieses ihn von der θεωρία trennt. Die scheinbar sorgenbereitenden Notwendigkeiten des alltäglichen Lebens seitens des Lehrers werden bereitwillig nach bestem Vermögen aus dem Weg geräumt, um weiter auf dem Weg der θεωρία geführt zu werden. Diese Umkehrung zeigt sich auch in den Verhältnissen der Bezahlung: Wählt erst der Wissende das Mittel der Bezahlung um dem Unwissenden so einen Anreiz für die Aufnahme der Beschäftigung mit der θεωρία zu geben, so gibt der Schüler als Dank, als er die Bedeutung des Weges und die Rolle des Pythagoras als Lehrer eingesehen hat, das nunmehr nicht mehr Zählende bereitwillig her, da er auf dem Weg zur θεωρία erkannt hat, was wirklich zählt. Es zeigt sich hier paradigmatisch, inwiefern die θεωρία eine gewandelte Lebensform nach sich zieht. Die rechte σχολή ist eben gerade nicht in Sorge um die Notwendigkeiten des Lebens, wie Pythagoras hier zunächst prüfend vorschützt. Die Reaktion des Jünglings erweist ihn als würdig, den Weg der θεωρία weiterzugehen. Er sagt dem Lehrer zu, dass er nunmehr die Notwendigkeiten des Lebens übernehme, damit dieser seine σχολή der höchsten θεωρία widmen könne. Die Notwendigkeiten des Alltags lassen sich sowenig mit dem Philosophieren verbinden wie auch das öffentliche Leben und die politischen Angelegenheiten selbst insgesamt.

„Seine [des Pythagoras] Mitbürger schleppten ihn auf alle Gesandtschaften mit und nötigten ihn, öffentliche Verpflichtungen zu übernehmen. Da erkannte er, es lasse sich schwer mit dem Philosophieren vereinbaren, wenn er, treu den Gesetzen der Vaterstadt, in Samos bleibe. […] Dies alles erwog er, floh vor den politischen Geschäften [ἀσχολία] […] und fuhr ab nach Italien […].“[56]

Iamblich stellt die ἀσχολία hier als einen Gegenbegriff zur philosophischen σχολή dar – was etymologisch naheliegt. Wir sahen aber bereits früher, dass diese Entgegensetzung nicht notwendig ist und stattdessen auch in der σχολή die ἀσχολία oder in der ἀσχολία die σχολή ihren Platz finden kann.[57] An dieser Stelle aber und auch an

ἤδη ἀντελαμβάνετο καὶ τῆς ἡδονῆς καὶ ἀκολουθίας τῆς ἐν τοῖς μαθήμασι, συνιδὼν τὸ γινόμενον ὁ σοφὸς καὶ ὅτι οὐκ ἂν ἑκὼν ἔτι ἀποσταίη οὐδὲ ἀπόσχοιτο τῆς μαθήσεως, οὐδ᾽ εἰ πάντα πάθοι, πενίαν ὑπετιμήσατο καὶ ἀπορίαν τῶν τριωβόλων. ἐκείνου δὲ εἰπόντος ‚ἀλλὰ καὶ χωρὶς τούτων οἷός τέ εἰμι μανθάνειν καὶ διαδέχεσθαί σου τὰ μαθήματα‘, ἐπήνεγκεν ‚ἀλλ᾽ οὐδ᾽ αὐτὸς τὰ πρὸς τροφὴν ἐπιτήδεια ἔχω ἔτι οὐδ᾽ εἰς ἐμαυτόν· δέον οὖν σχολάζειν εἰς πορισμὸν τῶν καθ‘ ἡμέραν ἀναγκαίων καὶ τῆς ἐφημέρου τροφῆς οὐ καλῶς ἔχει ἄβακι καὶ ἀνοήτοις ματαιοπονήμασιν ἑαυτὸν ἀντιπερισπᾶν‘. ὥστε τὸν νεανίαν δυσαποσπάστως τοῦ συνείρειν τὴν θεωρίαν ἔχοντα ‚καὶ ταῦτ᾽‘ εἰπεῖν ‚ἐγώ σοι λοιπὸνποριῶ καὶ ἀντιπελαργήσω τρόπον τινά· κατὰ γὰρ ἕκαστον σχῆμα τριώβολον καὐτός σοι ἀντιπαρέξω‘.“

[56] Iamblich *De vita Pythagorica* 28: „[…] ὑπὸ τῶν αὐτοῦ πολιτῶν εἰς τὰς πρεσβείας πάσας ἑλκόμενος καὶ μετέχειν ἀναγκαζόμενος τῶν αὐτῶν λειτουργιῶν, καὶ συνιδὼν ὅτι τοῖς τῆς πατρίδος νόμοις πειθόμενον χαλεπὸν αὐτοῦ μένοντα φιλοσοφεῖν, […], ταῦτα πάντα παρ᾽ αὑτῷ διανοηθεὶς καὶ φεύγων τὰς πολιτικὰς ἀσχολίας, […], ἀπῆρεν εἰς τὴν Ἰταλίαν, […].“

[57] Der σχολή-Begriff ist demgemäß nicht notwendig als Konträrbegriff zur ἀσχολία zu begreifen, sondern emanzipiert sich gleichsam aus diesem plumben Beziehungsgefüge und gerät zu einem Über-

anderen Stellen halten die öffentlichen Geschäfte allerdings Interessenten von der tiefen Beschäftigung mit der Philosophie ab, was heißt, dass diese keine Möglichkeit haben, ihren Geist auf jenes andere Immaterielle hin zu wenden oder gar auf das Prinzip selbst zu blicken, da sie im Außen der erscheinenden Vielheit festgehalten werden.[58]

Die Erwählung der „schönsten Dinge für die Betrachtung" schreibt Iamblich in seiner Darstellung des pythagoreischen Lebens einer bestimmten Menschengruppe zu – den Philosophen. Während sich andere in dem Streben nach Geld und Schwelgerei, nach Herrschaft und Befehlsgewalt ergehen, zeichnet sich der Philosoph durch seine Betrachtung des Einen und Ganzen aus.

> „Schön sei es, das Weltall im Ganzen zu betrachten und die Ordnung, nach der sich darin die Gestirne bewegen, zu erkennen. Diese Schönheit rühre daher, dass die Welt an dem Ersten Wesen, das nur im Denken erreichbar ist, Anteil habe. […] ‚Weisheit' ist ein wirkliches Wissen um das Schöne, Erste, Göttliche, Unvermischte und stets im gleichen Zustand Befindliche (durch Teilhabe daran können auch die anderen Dinge schön heißen); ‚Philosophie' dagegen ist das Streben nach solcher Schau."[59]

Das zentrale Motiv der θεωρία zeigt sich hier wieder als wesentliches Anliegen der Philosophie. Die erstrebten Einsichten dieser θεωρία sind allein dem νοῦς zugänglich, sind nicht Teil der vergänglichen physischen Welt. Konkret wird hier aber sogar die Erreichbarkeit des Ersten Prinzips dem νοῦς zugeschrieben. Wenn der νοῦς aber in der νόησις das Erste Prinzip erreichen kann, dann bedeutet dies nicht einfach nur – wie etwa bei Plotin – eine Einsicht in die Notwendigkeit der Voraussetzung desselben. Wir sahen, dass der Geist, solange er Geist und also Denken war, für Plotin das Erste Prinzip niemals erreichen konnte, da dies ja die selbst vollständig relationslose Negation aller Relation (siehe S. 127) – und also auch der Selbstrelation des Denkens – verlangte. Daher hieß es, dass er „sich sozusagen hinter sich selbst zurückziehen" müsse und „auf sich selbst verzichten"[60], wenn er denn dem Ersten Prinzip nahen wolle. Hier aber haben wir ein Beispiel für die Konsequenz, welche sich aus der Form der Identifikation von νοῦς und ἕν, welche, wie wir oben erwähnten, mit Porphyrios einsetzte, ergab. Der Aufstieg zum Ersten Prinzip ist nunmehr ganz eine

---

begriff, der nicht länger nur eine äußere Bedingung anzeigt, sondern vielmehr eine innere Einstellung, die idealerweise auch unabhängig von der äußeren Konditionalität eingenommen werden kann. Die etymologisch naheliegende strikte gegenseitige Exklusion der beiden Termini weicht sodann also einer potentiellen Inklusion der Begriffe. Analog werden wir dies ebenfalls in den Erörterungen der christlichen Konzeptionen hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von *otium* und *negotium* sehen können.

[58] Iamblich *De vita Pythagorica* 88: „[…] hatten die Älteren keine Muße, da die Staatsgeschäfte sie festhielten." [ἀσχόλοις διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι].

[59] Iamblich *De vita Pythagorica* 59: „καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορῴη τὴν τάξιν· κατὰ μετουσίαν μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ εἶναι αὐτὸ τοιοῦτον. […] σοφία μὲν ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις ἡ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὧν μετοχῇ καὶ τὰ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλά· φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας." Die Stelle hat ihre Vorlage in der bereits früher erwähnten Anekdote zu Pythagoras, in welcher er das Leben mit einer Feier vergleicht; siehe dazu S. 20.

[60] Plotin *Enneade* III 8,9,30 f.

Geistwerdung[61] und bedingt nicht länger, dass auch der Geist noch gelassen werden müsse. Damit aber wird das Erste Prinzip ganz in die Sphäre des Geistigen verlagert und der Weg zu ihm scheint nunmehr nachvollziehbarer und auch für eine breitere Gruppe von Adepten gehbar. Jene Unbestimmtheit der finalen (θεωρία-freien) „Schau" des ἕν, die dem plotinischen Text an den entsprechenden Stellen eignete, weicht einer größeren Klarheit, Bestimmbarkeit und Kommunikabilität. Allerdings lässt sich nun wieder mit Plotin kritisch fragen, inwiefern der Geist tatsächlich dem Ersten Prinzip entsprechen könne, wenn er denn dem neuplatonischen Grundsatz gemäß als ein Urbild von Allem nicht selbst die Ursache sein könne, da ja alle Ursache von etwas stets als ein Einfacheres angenommen wurde und alle Vielheit zuletzt eine einfachste Einheit voraussetzt.[62] Porphyrios stellt dagegen die umfassende Einheit des Geistes heraus und kann so in ihm das Prinzip selbst erblicken. Außerdem tritt, wie wir auch bereits am Beispiel der Theurgie sahen, in der Folge von Plotin die Kommunikabilität und die Bestimmung des Weges zum Ersten Prinzip wesentlich in den Vordergrund – was eben auch eine Adaption der neuplatonischen Konzeption zugunsten der „Denkbarkeit" und der Praktikabilität bedeutete.

Interessant ist an der vorgestellten Stelle außerdem: Die stete Gleichheit des unwandelbaren Ersten Prinzips wird mithilfe der ἀσχολία im Sinne der Abwesenheit der σχολή bestimmt. Diese ἀσχολία ist nämlich nicht im Sinne der Geschäftigkeit einer in der Vielheit zerstreuten Tätigkeit zu verstehen, sondern vielmehr als ein Übertreffen sogar noch der σχολή. Im Ersten Prinzip hat nicht einmal mehr die σχολή Raum, da dieses erst durch die Negation aller Relationalität und überhaupt als Negation – Nicht-Vergehen, Unzeitlichkeit und Beziehungslosigkeit – zu begreifen ist. Diese Verwendungsweise wird also gerade erst vor dem Hintergrund des Verständnisses von σχολή als Relationsbegriff einsichtig.

Damit ist die σχολή als solche jedoch keineswegs abgewertet. Vielmehr ist sie ein wesentliches Kriterium dafür, wer sich diesem Ersten Prinzip überhaupt hinzuwenden vermag. So entscheidet der Pythagoras des Iamblich über die Annahme neuer Schüler erst nach der ausgiebigen Beobachtung dessen, „worauf sie den größten Teil des Tages verwandten"[63]. Hier zeigt sich, dass außerordentlich wichtig ist, worauf der potentielle Philosoph seinen Geist richtet, worüber er nachsinnt, wozu er also in eine Relation tritt. Im Unterschied zu jenen, „die ihre Zeit auf nichts Ersprießliches verwenden [σχολάζοντες]"[64], die mithin keine Philosophen, sondern bloß Sophisten

[61] In einer bestimmten Weise stellt dies eine Rückkehr zur aristotelischen Konzeption dar, welche ja den νοῦς und mithin die θεωρία als dessen vollkommene Verwirklichung als Erstes Prinzip proklamiert hatte. Bei genauerer Betrachtung zeigen sich gleichwohl wesentliche Unterschiede, die u. a. auch den Weg zu diesem Prinzip betreffen. Jene sollen hier aber nicht näher erörtert werden.

[62] Vgl. noch einmal Plotin *Enneade* III 8,9–10.

[63] Iamblich *De vita Pythagorica* 71: „πρὸς τίνι μάλιστα τὴν ἡμέραν σχολάζουσι".

[64] Iamblich *De vita Pythagorica* 76. Diese Stelle findet sich sodann im lange Zeit dem Neupythagoräer Lysis zugeschrieben *Epistula ad Hipparchum* 112,14, was die These von der zentralen Bedeutung des σχολή-Kriteriums für die Adepten-Auswahl stützt. Zum Text, siehe *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and ed. by Holger Thesleff, (Reihe: Acta Academiae Aboensis; Bd. A,30,1), Åbo 1965, 110–115, 112. Da dies ein aber direkt angezeigtes Zitat ist, soll diese Stelle nicht ausführlicher zum näheren Begriffsverständnis bei Iamblich herangezogen werden. Der Brief galt zur damaligen

sind, offenbart schon der potentielle Philosoph in seinen Handlungs-, Verhaltens- und Denkakten – durch die Relationen, welche er zur Welt, zu den Menschen etc. einnimmt – das notwendige Fundament für die höheren Lehren. Das aber ermöglicht mehr als nur ein einfaches Urteil darüber, womit er seine Zeit zubringe, da dies vorrangig äußerlich beurteilbar bleibt. Die bewusste Hinwendung des Geistes allerdings auf die θεωρία ist jene Eigenschaft, die den Philosophen vor allen anderen auszeichnet. Sie ist das entscheidende Kriterium des Pythagoras über die Annahme des Adepten – oder eben auch die Ablehnung. Die rechte σχολή wird hier als Kriterium zu einem Elitebegriff. Sie zeichnet nur wenige aus, die sodann zur θεωρία und zur Erkenntnis des Ersten Prinzips geeignet sind. Diese Elite definiert sich somit nicht durch Abkunft und Adel, sondern durch ein Vermögen, welches dem Adepten gegeben und von diesem weiter geübt wurde. Die Zeit, die die Aspiranten dabei zur Verfügung haben und vor Pythagoras' Augen zubringen, ist jeweils die gleiche, entscheidend sind jedoch das Wie und die innere Einstellung und also die Relation, in welche die Adepten eintreten – und vor allem *wozu*.

Weiters ist die σχολή in den Ausführungen des Iamblich durchaus auch als Charakteristikum eines Kollektivs dargestellt. Sie ist mithin nicht bedingt durch Vereinzelung. Die bewusste Ausrichtung des Geistes auf das zu erkennende Prinzip ist einigen vielmehr gerade in der Gruppe anempfohlen.

> „Den ‚Pythagoreern' schrieb er Gütergemeinschaft vor und ununterbrochenes Zusammenleben, die anderen hieß er Privateigentum haben und jeweils zu gemeinsamen Studien an einem Ort zusammenkommen."[65]

Beide Gruppen gelten ihm dabei gleichermaßen als authentisch und pythagoräisch, wie weiter betont wird. Während die erste Gruppe jedoch das – innere wie auch das äußere – Leben aufs Engste teilt und also nicht zusätzlich zur gemeinsamen σχολή angehalten werden muss, ist dies bei der zweiten, für sich gesehen mehr in der Welt stehenden Gruppe – zeichnet sie sich doch durch Privateigentum und eigene Wohnräume aus – notwendig. Diese innere Hinwendung auf das Prinzip ist überhaupt der Grund der Zusammenkunft der Gruppe und daher zentrales Anliegen des Lehrers. Um diese Hinwendung mehr und mehr zu vervollkommnen, übt sich der Pythagoräer täglich. Schon am Anfang des Tages, mit dem Aufschlagen der Augen beginnt diese Übung:

> „Ein Pythagoreer stand nicht vom Lager auf, ehe er sich, was gestern geschehen war, in Erinnerung gerufen hatte. Dabei ging er folgendermaßen vor: Er versuchte in Gedanken zu wiederholen, was er zuerst gesagt oder gehört oder nach dem Aufstehen als erstes den Hausdienern befohlen hatte, was als zweites und was als drittes. Ebenso überdachte er auch das Zukünftige.

Zeit als authentisches Zeugnis des Pythagoräers Lysis, wurde mittlerweile aber übrigens als Pseudepigraph identifiziert. Dazu ein kurzer Überblick in David S. du Toit, *Theios anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, (Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 91; = Dissertationsschrift, Humboldt-Universität Berlin, 1996), Tübingen 1997, 233–235.

[65] Iamblich *De vita Pythagorica* 81: „τῶν μὲν οὖν Πυθαγορείων κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν, τοὺς δὲ ἑτέρους ἰδίας μὲν κτήσεις ἔχειν ἐκέλευσε, συνιόντας δὲ εἰς ταὐτὸ συχολάζειν ἀλλήλοις." Die Übersetzung ist auch hier leider ungenau.

[…] Hatte er aber nach dem Aufwachen mehr Zeit [σχολή], so versuchte er auf dieselbe Weise zu wiederholen, was vorgestern geschehen war. Auch noch weiter suchten sie das Gedächtnis zu üben, denn nichts trägt mehr zum Wissen bei, zur Erfahrung und zum vernünftigen Denken, als die Fähigkeit des Erinnerns.“[66]

Die σχολή bezeichnet hier – entgegen der Übersetzung – keineswegs nur die Zeit, die dem Übenden zur Verfügung steht. Vielmehr sind mit dem Begriff auch die innere Tiefe und das Vermögen, welches ja für das Gelingen der Übung notwendig ist, ausgesagt. Je vollkommener also auch hier die Relation, desto mehr zeichnet sie sich gerade durch Zeitenthobenheit aus, da das Erinnerte aus der Vergangenheit in die Vergegenwärtigung gehoben wird.

Auch wird σχολή zur Bezeichnung der Schule (265 und 266) verwendet – und also als Benennung jenes Ortes und jener Gruppe, welche die innere Haltung, die Relationalität und die Hinwendung des Denkens in der σχολή insgesamt umgreifen.

[66] Iamblich *De vita Pythagorica* 165–166: „εἶτο δὲ τὴν ἀνάμνησιν τόνδε τὸν τρόπον. ἐπειρᾶτο ἀναλαμβάνειν τῇ διανοίᾳ, τί πρῶτον εἶπεν ἢ ἤκουσεν ἢ προσέταξε τοῖς ἔνδον ἀναστὰς καὶ τί δεύτερον καὶ τί τρίτον, καὶ περὶ τῶν ἐσομένων ὁ αὐτὸς λόγος· […] εἰ δὲ πλείω σχολὴν ἄγοι ἐν τῷ διεγείρεσθαι, καὶ τὰ τρίτην ἡμέραν συμβάντα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπειρᾶτο ἀναλαμβάνειν. καὶ ἐπὶ πλέον ἐπειρῶντο τὴν μνήμην γυμνάζειν· οὐδὲν γὰρ μεῖζον πρὸς ἐπιστήμην καὶ ἐμπειρίαν καὶ φρόνησιν τοῦ δύνασθαι μνημονεύειν.“

Zusammenfassung der neuplatonischen Begriffsverwendungen

Wie also lassen sich θεωρία und σχολή im Kontext der hier untersuchten pagan-neuplatonischen Konzepte abschließend bestimmen? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Die θεωρία ist für den Neuplatonismus, vor allem aber für Plotin, der Begriff der Wahl zur Bezeichnung der Selbstreflexivität des obersten intelligiblen Prinzips, welches dem Geist selbst zugänglich ist. Die θεωρία als vollkommene Selbstrelation bezeichnet das Denken des Denkens, die Schau des Denkens selbst. Sie ist also die ἐνέργεια des νοῦς und mithin die höchste und vollkommenste Tätigkeit überhaupt, welcher alle anderen Formen des Tätigseins nur eben in unvollkommener Weise nachstreben. Alles Werden in der Welt, alles Streben der niederen Seele und der Natur entspringt diesem grundlegenden Selbstverhältnis, insofern es selbst der mimetische Versuch einer je eigenen Form von θεωρία ist. Ihr Ungenügen erweist sich dabei gerade in der Produktion von etwas, im Schaffen der erscheinenden vielheitlichen Dinge und in den Handlungen insgesamt, da sich darin zeigt, dass sie statt auf sich selbst auf ein anderes hin blicken und fehlgehen. Die θεωρία selbst aber erweist sich in der tieferen Betrachtung gerade nicht als das letzte Ziel, sondern ist selbst eine Form der ἐνέργεια und des „Strebens" des Denkens nach sich selbst und damit nach Einheit. Das allem Denken enthobene und für das Denken nur in seiner notwendigen Voraussetzung einsehbare Erste Prinzip hingegen ist nach Plotin als ein vollkommen Einheitliches auch über aller θεωρία. Die σχολή wiederum beschreibt vor allem auf der Ebene des νοῦς den Zustand der vollkommenen Relation, die sich im ausschließlichen Selbstverhältnis zeigt. Durch nichts gestört und abgelenkt, vermag dieser die vollkommene Selbstbezüglichkeit, ohne jegliche Ab-sicht auf ein Außer-ihm, und mithin jene gerade noch kommunikable Form der Einheit bei minimaler Vielheit in denkbarer Vollkommenheit zu erreichen. Es zeigt sich im Konzept des Plotin also vor allem eine dezidierte Zuordnung, insofern die σχολή in ihrer eigentlichen vollkommenen Form einzig dem νοῦς bzw. der Seele, die sich ganz zum νοῦς aufgeschwungen hat, eignet. Der Umschlag ins ἕν, jener Schritt, der für Plotin – wie wir sahen – möglich, obgleich nicht kommunikabel ist, lässt auch alle Formen von θεωρία und σχολή hinter sich, da diese nurmehr eine Zweiheit (von Subjekt und Objekt etc.) voraussetzen, die im ἕν nicht mehr sinnvoll anzunehmen ist. Die Rückkehr ins Eine zeigt, dass weder der νοῦς als νοῦς noch die σχολή als σχολή dort irgendeinen Bestand haben. Diese höchste Bestimmung bedingt mithin das Paradox des Verlustes des selbst. Das heißt: Im Erreichen der höchsten Einheit, die auch noch die θεωρία übertrifft, ist weder der νοῦς noch die σχολή irgendwie existent. Die Begrifflichkeit zur hoch problematischen sprachlichen Abbildung der Einung ist uneinheitlich und greift auf andere sprachliche Formen zurück, die doch aber auch eine Schau aussagen wollen, die allerdings jenseits der θεωρία steht und begrifflich

unscharf bleibt. Wir finden hier etwa die Rede von der θέα oder θέαμα. Es ließe sich fragen, inwieweit diese „gewöhnlichen“ Formen zur Beschreibung der zur θεωρία ganz jenseitigen Schau auch deshalb Verwendung finden, weil im „Unterschied zu θέα [… die] θεωρία zunächst […] noch die Konnotation der Ortsveränderung“[1] und also der minimalen Differenz, die im νοῦς natürlich keine Ortsveränderung, sondern eben Selbstrelation ist, behält. Demnach wären die Formen θέαμα, θέα etc. gerade aufgrund ihrer unbestimmteren und einfacheren Konnotation gewählt.

In den *Vitae*-Schriften des Porphyrios und des Iamblich sehen wir sodann einerseits, inwiefern sich die Zuordnung des Ersten Prinzips in der Folge von Plotin verschiebt und jenes dem νοῦς zugesprochen wird. Auch die „Wende von der Theorie zur Praxis“ nimmt mit diesen Autoren ihren Anfang. Andererseits können wir sehen, wie sich die grundlegende Zuordnung des Prinzips abbildet und in der Konkretion der Inszenierung – wie auch der σχολή-Begriff – allgemeiner verständlich wird.

[1] Riedweg, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung*, 127. Diese Konnotation gründet, wie Riedweg unter Verweis auf Rausch, *Theoria*, 9–47, und Hermann Koller, „Theoros und Theoria“, in: *Glotta* 36,3 (1958), 273–286, feststellt, auf dem religiösen Gebrauch des Wortes, welches ja „zunächst einmal für die Gesandten einer Stadt oder Gemeinde verwendet“ wurde, „die an einer andernorts stattfindenden religiösen Feier teilnehmen oder zu einem Orakel pilgern“ (Riedweg, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung*, 126). Schon Koller bemerkte darum (S. 286): „θεωρία/θεωρεῖν war daher immer mit *Reisen* verbunden“.

III. Christlich-theologische Konzeptionen

Vorbemerkungen

„χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει.“[1]

Nach der Analyse der neuplatonischen Konzeption von θεωρία und σχολή und der damit verbundenen Darstellung des neuplatonischen Denkens in seiner Grundordnung mit dem absolut einheitlichen Prinzip, dem ἕν als inkommensurable ἀρχή, dürfte deutlich sein, dass in der Folge das christlich-theologische Denken „herausgefordert [war], dies Prinzip als wesensgleich mit [dem eigenen] erscheinenden Prinzip zu erweisen“[2]. Das neuplatonische Denken findet über verschiedene Instanzen Eingang in die sich gerade entwickelnde christliche Gedankenwelt.[3] So wird vor allem durch Augustinus die plotinische Denkweise – vermittelt über Porphyrios – aufgenommen.[4] Insofern hat die neuplatonische Philosophie erheblichen Einfluss auf die Entwicklung des christlichen Denkens und Dogmas genommen, gab sie ihr doch die Möglichkeit, Einheit und Vielheit, Gott und Schöpfung für sich in einem philosophischen Begriff neu denken zu können. Diese Sichtweise ist allerdings nicht unumstritten. Kritiker wenden gelegentlich ein, „die Neuplatoniker [seien für die christliche Theologie] weniger bedeutend, da sie einen geringeren Einfluss auf das christliche Denken

---

[1] Ignatius *An Polykarp* 7,3, übersetzt etwa: „Der Christ hat kein Recht auf sich selbst, sondern gibt sich Gott hin.“ Anders formuliert bedeutet das, dass der Christ sich ganz Gott zuwendet, seine Zeit oder Muße ganz Gott gehört. Joseph A. Fischer bemerkt dazu in seiner Erläuterung des Briefes: „Für den Gläubigen, der ein neues Leben gewonnen hat, steht dieses unter Imperativen, die sich daraus ergeben. […] Richtschnur des Handelns sind die Gebote und das Vorbild Christi und des Vaters. Der Gottmensch ist vorletztes, der Vater höchstes sittliches Ideal.“ (*Schriften des Urchristentums*, 1. Teil: *Die Apostolischen Väter*, eingel., hg., übertr. u. erl. v. Joseph A. Fischer, Darmstadt 2011, 133). Das Zitat ist ein Hinweis auf den bereits sehr frühen, grundlegenden Wandel, welcher sich mit dem christlichen Denken in Hinsicht auf die σχολή einstellt. Die Diskrepanz des christlichen Denkens und Lebens gegenüber den paganen Traditionen und deren Konzepten von σχολή bzw. das *otium* wird hier programmatisch sichtbar.

[2] Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, 102.

[3] Vgl. hierzu auch Jens Halfwassen, „Neuplatonismus und Christentum“, in: *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, hg. v. Christian Schäfer, (Reihe: Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.; Bd. 21), Berlin/New York 2008, 1–15. Halfwassen betont nachdrücklich die Rolle des Porphyrios und des Marius Victorinus sowie des Augustinus in diesem Prozess, sieht dabei allerdings Plotin als Glied einer variierenden Entwicklungslinie. Er weist übrigens darauf hin, dass die Entwicklung der „Hellenisierung des Christentums“ keinesfalls als „Verfremdung und Verfälschung gewertet werden darf“, da sie es dem Christentum überhaupt erst ermöglichte, „die antike Kultur in sich aufzunehmen und von einer jüdischen Sekte zur Religion Europas und der Menschheit zu werden“ (S. 15).

[4] Vgl. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, 238 f. Auch Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, 104.

ausübten“[5]; demnach hätte eine „verständnisvolle Plotinrezeption [erst] mit Marius Victorinus und Augustin, etwa 100 Jahre nach Plotins Tod“ begonnen, in einer Zeit also als „die christliche Theologie in der Folge der Kontroversen des 4. Jahrhunderts bereits feste, dogmatische Umrisse angenommen“[6] habe. Ein in dieser Weise zuweilen kritisch urteilender Autor war etwa Heinrich Dörrie[7], der dazu die Ablehnung philosophisch-wesentlicher Lehrinhalte im Christentum herausstellt. Unzweifelhaft ist allerdings auch, dass der christliche Glaube in seiner konzeptionellen Ausgestaltung aufs Engste mit dem „philosophischen Monotheismus“ verwoben wird.[8] So darf nicht übersehen werden, dass es gerade die Adaption plotinischer Zentralfiguren – ἕν und νοῦς – ist, die eine Formulierung der christlichen Einsicht möglich macht; doch darf eben auch nicht übersehen werden, dass es dazu dieser wesentlichen Adaption, die zum Teil auch schon in der paganen nachplotinischen Tradition stattfindet, notwendig bedarf. Insgesamt lässt sich daher mit Markus Enders feststellen:

> „Erst durch diese schon von Porphyrius vorgenommene und von Marius Viktorinus und von Augustinus verständlicherweise begeistert aufgenommene Zusammenführung der beiden ersten neuplatonischen Hypostasen (des geist- und seinslosen und des seienden Einen) in dem ersten und einzigen Prinzip aller Wirklichkeit wurde es christlicherseits möglich, den platonisch-neuplatonischen Seinsbegriff in dieser modifizierten Gestalt auch auf den trinitarischen Gott des christlichen Glaubens zu beziehen. Denn dieser ist in sich zugleich dreifaltiger Geist, höchstes, vollkommenes Sein und in seinem Wesen differenzlos einfach.“[9]

Der geistesgeschichtliche und sprachliche Kontext

Eine Untersuchung der plotinischen und porphyrianischen, wie auch der victorinischen, ambrosianischen und augustinischen θεωρία- und σχολή-Konzeptionen[10] kann ohne die Einbeziehung des historischen Kontextes kaum angemessen erfolgen – andererseits kann es im Rahmen der vorliegenden konzeptionellen Studie nicht geleistet werden, die komplexen historischen Entwicklungen der Zeit darzustellen.

---

[5] Christopher Stead, *Philosophie und Theologie*, Bd. 1: *Die Zeit der Alten Kirche*, (Reihe: Theologische Wissenschaft; Bd. 14,4), übers. v. Christian Wildberg unter Mitarbeit von Adolf Martin Ritter, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 48.

[6] Ebd.

[7] Vgl. Heinrich Dörrie, „Was ist ‚spätantiker Platonismus‘? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum“, in: *Theologische Rundschau* 36 (1971), 285–302.

[8] Vgl. Hanns Christof Brennecke, „Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt“, in: *Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*. Festschrift Hanns Christof Brennecke, hg. v. Uta Heil/Annette von Stockhausen/Jörg Ulrich, (Reihe: Arbeiten zur Kirchengeschichte; Bd. 100), Berlin/New York 2007, 125–144, 138. Dort auch eine Auswahl an weiteren einschlägigen Studien.

[9] Markus Enders, „Das Unübertreffliche im Verständnis der monotheistischen Weltreligionen – Zur interreligiösen Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘“, in: Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion*. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 205–238, 208.

[10] Für die lateinischen Autoren sind natürlich gleichwohl die lateinischen Entsprechungen der Begriffe gemeint, die allerdings im Folgenden erst zu erarbeiten sind.

Die Analyse verweist daher für eine Darstellung des gegenwärtigen Forschungsstandes spätantiker Historie insgesamt auf die profunde Zusammentragung und Darstellung in Alexander Demandts beeindruckender Studie.[11] Die Zeit, in welcher die genannten Akteure leben und wirken, ist eine Zeit des Umbruchs. Während Plotin und Porphyrios in Rom unter der Regierung der paganen Kaiser gleichsam die Ausklänge der paganen Religiosität in ihrer *dominanten* Form miterleben, ändern sich die Bedingungen in der Folge dramatisch. Mit Konstantin wird das vormals immer wieder bedrängte Christentum nunmehr gestärkt[12] und gerät zum Mittel der Wahl zur Wahrung der Einheit des Reiches. Marius Victorinus verkörpert diesen Wandel wie kaum ein anderer: In seiner eigenen Biografie spiegelt sich die Abkehr vom pagan-religiösen Kult und Denken hin zum christlichen Denken, wobei dies für ihn keineswegs eine pauschale Absage an die pagan-neuplatonische Denkform, welcher er entwachsen ist, darstellt, sondern vielmehr, wie wir sehen werden, dessen Vollendung.

Mit der nun anstehenden Untersuchung der christlich-lateinischen Tradition[13] ändert sich nicht einfach nur eine Sprache. Vielmehr ist mit dieser Sprache sogleich auch der begriffliche und konzeptuelle, kulturell-hermeneutische Kontext ein grundlegend anderer. Sprechen wir also nunmehr von *otium*, so heißt dies nicht, dass dieser lateinische Begriff mit σχολή eine Identität unterschiedlichsprachiger Termini auf der Bedeutungs- und Begriffsebene aufweist, da sie doch eben beide mit „Muße“ zu übersetzen wären. Es ist stattdessen zu reflektieren, ob und inwiefern sich hier Schnittmengen in den Bedeutungsfeldern beider Konzepte ergeben – und inwiefern

[11] Gemeint ist Demandt, *Die Spätantike*. Einen konzisen Überblick bietet auch die einführende Darstellung von Ingemar König, *Die Spätantike*, Darmstadt 2007. Eine grundlegende und anschauliche Charakterisierung der Epoche in einer Vielzahl von Facetten unternimmt Peter Dinzelbacher/Werner Helmut Heinz, *Europa in der Spätantike. 300–600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, (Reihe: Kultur und Mentalität), Darmstadt 2007.

[12] Vgl. zu dieser Zeit auch das Kapitel „Konstantin und die Christianisierung des Reiches“ in *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. 2: *Das Entstehen der einen Christenheit, (250–430)*, hg. v. Charles Pietri/Luce Pietri, deutsche Ausgabe bearb. v. Thomas Böhm et al., Freiburg/Basel/Wien 1996, 193–413. Schon Galerius erließ 311 das heute (unpräzise) „Toleranzedikt“ genannte Schreiben, welches dem Christentum nunmehr den Status einer *religio licita* zuerkannte (ebd., 187–189). Es galt von nun an als geduldet und die weitere Geschichte über Konstantin den Großen und zuletzt Theodosius I. – eine kurzdauernde Ausnahme mit einem Versuch der Restauration nichtchristlicher Religiosität fällt in die Regierungszeit des Kaisers Julian – stellt das Christentum nicht nur den anderen paganen Kulten und Religionen gleich, sondern führt 380 mit dem folgenreichen Edikt *Cunctos populos* (Codex Theodosianus 16,1,2) und letztendlich 391 zum Verbot dieser anderen Kulte. Das Christentum ist so von der verfolgten zur verfolgenden Religion geworden. Zur Geschichte dieser Zeit, vgl. – neben den bereits genannten Studien – auch Karen Piepenbrink, *Antike und Christentum*, 2. Aufl., Darmstadt 2010.

[13] Über die hier nicht zu explizierende vorchristliche bzw. pagan-lateinische Tradition mit Terenz, Sallust, Cicero, Seneca und dergleichen, siehe bspw. Ernst Bernert, „otium“, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 4 (1949/1950), 89–99. Dabei klingen bereits viele Aspekte in unterschiedlicher Deutlichkeit an, die sodann das lateinische *otium* prägen. Gleichzeitig ist hier vor allem das politische Relationsprogramm ausgeprägt, so dass *otium* teils als verdiente Ruhe (Frucht) nach Erfüllung vom *officium*, teils auch als unfreiwillig erlangte Auszeit vom politischen Wirken, für manchen sogar zum Synonym für das ganze philosophisch geführte Leben (S. 92) wird. Zu beachten ist auch, dass *otium* hier seinen Gegensatz nicht im *negotium* findet, sondern bspw. in *officium* (S. 92) oder *occupatio* (S. 89).

sie eben auch nicht deckungsgleich, sondern zu unterscheiden sind. Es wird so vielleicht zunächst überraschen, wenn wir später (im achten Jahrhundert) bei Beda Venerabilis lesen: „Otium et silentium ex uno graeco uenit, id est ἡσυχία."[14] Wir haben an dieser Stelle zwar keinerlei Kontext, der eine nähere Interpretation zuließe,[15] doch ist nichtsdestotrotz offensichtlich, dass (1) hier keine etymologische Verwandtschaft ausgesagt sein soll und (2) *otium* – hier vermutlich im Sinne von stiller Zurückgezogenheit – nicht der σχολή gleichgestellt wird. Wenn also *otium* ganz ohne Verweis auf σχολή auskommt und es mit *silentium* einem anderen gemeinsamen griechischen Begriff, der ἡσυχία, entsprungen gedeutet wird, dann muss das als ein Hinweis auf die grundsätzliche Verschiebung im Bedeutungsgefüge und in der konzeptionellen Ausgestaltung begriffen werden. Ohne Zweifel haben wir zu dieser Zeit bereits eine Distanz zwischen *otium* und σχολή erreicht, da im lateinischen Einflussbereich die *scholae* eine noch stärkere Bedeutung erfuhren als im griechischen und der Begriff mithin vorrangig anders besetzt wird.

Wir werden daher sehen, dass nun eine breitere Terminologie ins Blickfeld unserer Untersuchung tritt, welche gleichwohl jeweils konzeptionelle Deckungen mit den zu untersuchenden Phänomenen der Muße aufweisen. Die nicht zu vernachlässigende Andersheit des *otium*-Begriffs spiegelt sich in der etymologischen Verschiebung desselben gegenüber des σχολή-Begriffs, wie wir eben sahen. So kann *otium* keineswegs einfach als lateinische Übersetzung des σχολή-Begriffs gelten, sondern hat dezidiert eigene Gehalte. Diese Verschiebung spiegelt sich auch in der Negation des Begriffs: Die ungewöhnliche Negationsbildung mithilfe des Präfixes *nec*, anstelle der zu erwartenden Bildung mit *in* steht in einer grundlegenden Diskrepanz zur griechischen Form der Verneinung, welche ja per *Alpha negativum* erfolgte. Der Terminus *otium* bleibt daher zunächst einmal sprachgeschichtlich dunkel: "The word remains without etymology."[16] So werden wir auch in der folgenden Analyse erkennen können, wie sehr sich der mit *otium* bezeichnete Gehalt immer wieder verschiebt, wie er schon im Werk eines einzelnen Autors erheblich oszilliert zwischen grundlegend positiven und ebenso negativen Aufladungen, zwischen ganz trivial-offensichtlichen Deskriptiven und Spiegelungen zutiefst innerlicher Abstrakta.

Auch in Hinsicht auf die Rede von der θεωρία lässt sich keine eindeutige Identifikation mit einem lateinischen Begriff ausmachen. Stattdessen haben wir es nun im lateinischen Sprachkontext mit einem Begriffsfeld zu tun, welches sich schon in Ciceros Text über Pythagoras' Erklärung des philosophischen Lebens finden lässt.

---

[14] Beda Venerabilis *De orthographia* (= CCSL 123A) Z. 788.

[15] Das Werk ist „eine Art Glossar mit grammatikalischen Erläuterungen und Worterklärungen" (Horst Schneider, „Beda Venerabilis", in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings, 3., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 2002, 120–124, 121). Es ist alphabetisch aufgebaut und bietet neben dem Satz keinen Kontext, da es eher als eine Referenz für die "practical needs of monastic education" in Hinsicht auf das "elementary Latin" gedacht ist, was bedeutet, dass es dem mit dem klassisch-lateinischen Werken nicht vertrauten Leser eine Hilfestellung an die Hand geben will. (Vgl. Calvin B. Kendall, "Bede and education", in: *The Cambridge Companion to Bede*, ed. by Scott DeGregorio, Cambridge/New York/Melbourne 2010, 99–112, 105).

[16] Michiel de Vaan, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, (Reihe: Leiden Indo-European etymological dictionary series; Bd. 7), Leiden/Boston 2008, 437.

Diese Stelle ist eine lateinische Vorlage für die von uns oben bereits zitierte Anekdote aus Diogenes Laertios 8,8. Cicero schreibt:

„cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo, qua maxime arte confideret; at illum: artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum. admiratum Leontem novitatem nominis quaesivisse, quinam essent philosophi, et quid inter eos et reliquos interesset; Pythagoram autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maxumo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate; nam ut illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent, alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur, esset autem quoddam genus eorum, id que vel maxime ingenuum, qui nec plausum nec lucrum quaererent, sed visendi causa venirent studiose que perspicerent, quid ageretur et quo modo, item nos quasi in mercatus quandam celebritatem ex urbe aliqua sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos alios gloriae servire, alios pecuniae, raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos – id est enim philosophos –; et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionem que praestare.“[17]

Wir finden hier einen erheblichen Teil der Termini, welche als lateinische Begriffe für die Beschreibung oder die Übersetzung der „Schau“ genutzt werden: *visere*, *perspicere*, *videre*, *intueri*, *spectare*, *contemplatio*[18] und *cognitio*. Diese Begriffe werden uns in verschiedener Weise im Rahmen der folgenden Untersuchung der lateinischen Tradition wiederbegegnen. Die Betrachtung dieser Tradition widmet sich nun zuerst dem Denken des in der damaligen Zeit viel gerühmten und weithin angesehenen Marius Victorinus. Dieser darf gleichsam als Bindeglied zwischen der pagan-neuplatonischen (griechischen) Philosophie und der lateinisch-christlichen Theologie gelten, wenngleich er in der wissenschaftlichen Einordnung keineswegs immer in dieser zentralen Funktion gesehen oder auch wertgeschätzt wurde.

[17] Cicero *Tusculanae disputationes* 5,3,8–9: „Da Leon seine Begabung und Beredsamkeit bewunderte, habe er ihn gefragt, auf welche Kunst er am meisten vertraue; jener aber habe geantwortet: auf eine Kunst verstehe er sich nicht, sondern er sei Philosoph. Leon habe sich über den neuen Begriff gewundert und gefragt, wer denn die Philosophen seien und welcher Unterschied zwischen ihnen und den übrigen Menschen bestehe; (9) Pythagoras aber habe geantwortet, ihm scheine das Leben der Menschen ähnlich zu sein wie das Volksfest, das mit der großartigsten Ausstattung von Spielen unter Beteiligung ganz Griechenlands gefeiert werde; denn wie dort die einen mit trainierten Körpern Ruhm und Ehre des Siegerkranzes erstrebten, die anderen sich durch den Erwerb und Gewinn des Kaufens und Verkaufens leiten ließen, es aber auch eine gewisse Gruppe von Menschen gebe, und zwar die edelste, die weder Beifall noch Gewinn suche, sondern komme, um zu schauen, und eifrig betrachte, was geschehe und wie, ebenso seien auch wir wie aus irgendeiner Stadt zu einem vielbesuchten Volksfest so aus einem anderen Leben und einer anderen Natur in dieses Leben gelangt und dienten teils dem Ruhm, teils dem Geld; es gebe aber auch einige wenige, die alles übrige für nichtig hielten und das Wesen der Dinge mit Eifer betrachteten; diese bezeichneten sich als ‚um die Weisheit Bemühte‘ – denn das heißt Philosophen; und wie es dort das Vornehmste sei zu schauen, ohne etwas für sich zu erstreben, so übertreffe im Leben die Betrachtung und Erkenntnis der Dinge alle übrigen Beschäftigungen bei Weitem.“

[18] *Contemplari*, zuerst für die durch die Auguren erfolgende Himmelsbetrachtung gebraucht, wird schon bei Cicero und auch bei Seneca zur lateinischen Wiedergabe von θεωρεῖν verwendet. Siehe dazu König, „Theorie“, 1131. Dort u. a. die Belegstellen Cicero *De natura deorum* I,50; Seneca *Epistulae morales* 95,10.

A. Marius Victorinus

Obgleich in neuerer Zeit wesentliche Beiträge zur Untersuchung des Marius Victorinus geleistet wurden (besonders auch von Pierre Hadot[1]), kommen wir nicht umhin, in ihm – aufgrund der offenen Fragen – einen überhaupt noch einigermaßen unzureichend erforschten Denker zu sehen. Möchte man allerdings die erste volle Blüte der westlichen Theologie, wie sie uns in Augustinus begegnen wird, verstehen, braucht es zuvor eine Betrachtung des zwischen dem pagan-griechischen Neuplatonismus und der christlich-lateinischen Theologie vermittelnden Denkers, der – gerade in der Rolle des Mittlers –[2] als „Schöpfer[…] der lateinischen Philosophenspra-

[1] Von ihm stammt auch, in Zusammenarbeit mit Paul Henry, die maßgebliche Textedition (*Marii Victorini opera*, Bd. 1: *Opera theologica*, ed. Paul Henry/Pierre Hadot, (Reihe: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum; Bd. 83,1), Wien 1971). Die weiteren Studien werden an den entsprechenden Stellen angeführt.

[2] Zur Bedeutung des Marius Victorinus, vgl. beispielsweise Reinhold Schmid, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, (= Dissertationsschrift, Kiel, um 1895), der noch nachdrücklich empfahl, „die Hypothese von einem entscheidenden Einfluss des Victorinus auf Augustin fallen zu lassen", und zwar auch, weil Victorinus „mehr Neuplatoniker [war] als sich mit der Orthodoxie eigentlich vertrug" (S. 80). Diese Feststellung ist zunächst vor dem zeithistorischen und theologischen Hintergrund der Arbeit verständlich. Es bleibt heute schwer nachvollziehbar, wie in der Analyse der Zeit des Wirkens des Victorinus, die doch gerade erst eine Zeit des Ringens um die rechte Lehre war, in der sich alle Beteiligten um die Bestimmung dessen, was denn überhaupt als rechtgläubig zu gelten habe, bemühten, sinnvoll von einem starren Orthodoxie-Begriff Gebrauch gemacht werden kann. Allenfalls könnte einschränkend von einer ersten „nizänischen Orthodoxie" gesprochen werden, wie etwa in Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*, aus dem Englischen übers. v. Clemens Maaß, Freiburg/Basel/Wien 1994, 288. Dennoch finden sich auch später noch, sogar bei Pierre Hadot, Urteile, die einen eher geringen Einfluss des Marius Victorinus auf Augustinus proklamieren. Vgl. etwa Franz Courth, *Trinität. In der Schrift und Patristik*, = *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Faszikel 1a, Basel/Wien 1988, 166 f. Kritische Urteile zu Victorinus' theologischer Konzeption insgesamt sammelt Courth exemplarisch auf S. 158, Anm. 179. Ein besonders kritisches (und unzutreffendes) Urteil fällte Alfred Stuiber, „Marius Victorinus", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 2. Aufl., Freiburg 1962, 90. Dort heißt es knapp: Marius Victorinus „bleibt auch als theologischer Schriftsteller neuplatonischer Philosoph, der in sehr abstrakten Darlegungen die aristotelische Logik und die neuplatonische Metaphysik der christlichen Trinitätslehre dienstbar machen möchte. Seine Theologie hat weder bei Zeitgenossen noch bei der Nachwelt sonderliche Beachtung gefunden; auch der Einfluss auf Augustinus war […] unbedeutend." Zu einem nunmehr wesentlich differenzierteren und weitsichtigeren Urteil kommt Christoph Markschies, „Marius, II 21", in: *Der neue Pauly*, Bd. 7, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1999, 910–912, 912: „Wahrscheinlich hat Marius Victorinus durch seinen Freund Simplicianus indirekt eine wichtige Rolle bei der Entstehung eines Mailänder Kreises von christlichen Neuplatonikern gespielt, dem wiederum Ambrosius und Augustinus wichtige Anregungen verdanken." Zuvor bemerkte noch Goulven Madec in *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, hg. v. Reinhart Herzog, (Reihe: Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. 8,5; = Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. 5), München 1989, 355, vorsichtig: „Man weiß […] nicht, ob Augustin die theologischen Abhandlungen des Victorinus gekannt hat. Wenn ja, muss man einräumen, dass er sie wohlweislich außer acht ließ, indem er das trinitarische Denken vom hypostatischen Niveau des göttlichen νοῦς auf die psychologische Ebene der menschlichen *mens* zurückbringen wollte." Einen

che“[3] allzu lange nur unzureichend gewürdigt wurde: Marius Victorinus ist ein Autor des vierten Jahrhunderts, über den wir – trotz des Ruhms, welchen er zu seinen Lebzeiten genoss, und des Rangs, den er erreichte – leider kaum etwas Datierbares wissen.[4] Dabei kann er in vielerlei Weise noch für die gegenwärtige Theologie nutzbar gemacht werden – betrachtet man sich beispielsweise die von Papst Benedikt XVI. abermals aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Platonismus. Schon Steinmann wies auf das enorme integrative Potential des Victorinus im Gefüge von neuplatonischer Philosophie und christlicher Theologie hin.[5] Gerade in den letzten Jahren gab es einen erfreulichen Aufschwung in der Victorinus-Forschung, der stark von den Studien einzelner gekennzeichnet ist. Nachdem Hadot mit seinen monumentalen Studien *Porphyre et Victorinus* und *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres* die Victorinus-Forschung für unsere Zeit erst richtig ins Leben gerufen hatte und er gemeinsam mit Brenke schon 1967 eine Übersetzung der theologischen Schriften vorgelegt hatte, widmete man sich in den letzten Jahren stärker auch den Paulus-Brief-Kommentaren des Victorinus, welche die Hinwendung zur Paulus-Exegese im vierten Jahrhundert dokumentieren.[6] In jüngster Zeit sind nun außerdem noch die vor der Konversion verfassten *Commenta* kritisch ediert und kommentiert wurden.[7]

---

knappen Überblick über das Verhältnis von Marius Victorinus und Augustinus bietet bspw. Nello Cipriani, “Marius Victorinus”, in: *Augustine through the Ages. An encyclopedia*, 533–535.

[3] Anton Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, (Reihe: Münchener theologische Studien, Bd. 2,41; = Dissertationsschrift, Universität München, 1972), München 1972, 339 f.

[4] Zu den Datierungen und den Erwähnungen in den Werken des Augustinus, des Hieronymus etc., siehe Thomas Riesenweber, *C. Marius Victorinus. ‚Commenta in Ciceronis Rhetorica‘*, Bd. 1: *Prolegomena*, (Reihe: Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; Bd. 120), Berlin/Boston 2015, 1–10. Weitere Literatur zu Leben und Werk, welche mit der Forschung seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehr in den Fokus gerückt sind, ebd., 2 (Anm. 2). Außerdem der Überblick in *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, hg. v. Reinhart Herzog, 342–355. Siehe auch Frederick Fyvie Bruce, “Marius Victorinus and His Works”, in: *The Evangelical Quarterly* 18 (1946), 132–153, 133: “We can fix with practical certainty three dates in his life”. Marksteine in der Erforschung des Lebens und Werkes des Marius Victorinus setzte vor allem Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971. Zum Leben und zur Zeit, siehe u. a. Stephen Andrew Cooper, *Marius Victorinus’ Commentary on Galatians. Introduction, Translation, and Notes*, Oxford/New York 2005, 17–40.

[5] Vgl. Werner Steinmann, *Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus*, (Reihe: Hamburger theologische Studien; Bd. 2), Hamburg 1990, 2.

[6] Siehe hierzu vor allem die Arbeiten von Stephen Andrew Cooper (*Marius Victorinus’ Commentary on Galatians. Introduction, Translation, and Notes*, Oxford/New York 2005; *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus’ Commentary on the Letter to the Ephesians. A Contribution to the History of Neoplatonism and Christianity*, (Reihe: American University Studies, Bd. V,155; = Ph.D., University of Columbia (New York), 1991), New York/Washington, D. C. (Baltimore)/San Francisco 1995).

[7] Hier hat sich Thomas Riesenweber mit einer umfangreichen Forschung ausgezeichnet. Neben dem bereits genannten *Prolegomena*-Band zu Victorinus’ *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, vgl. auch Thomas Riesenweber, *C. Marius Victorinus. ‚Commenta in Ciceronis Rhetorica‘*, Bd. 2: *Kritischer Kommentar und Indices*, (Reihe: Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; Bd. 120,2), Berlin/Boston 2015, sowie die entsprechende Edition *C. Marius Victorinus. Commenta in Ciceronis Rhetorica*, accedit incerti auctoris tractatus de attributis personae et negotio, recensuit Thomas Riesenweber, (Reihe: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Bd. 2012), Berlin/Boston 2013.

Otium und *negotium*

Wenigstens einmal in seinem Leben sah Marius Victorinus sich selbst in einer bestimmten Form zur Muße[8] gezwungen. Nachdem er sich nämlich wahrscheinlich um 355/356 n. Chr. taufen ließ, traf den einst weithin berühmten Rhetoriker das von Kaiser Julian am 17. Juni 362[9] erlassene Verbot der Ausübung der Lehrtätigkeit durch christliche Lehrer. Augustinus berichtet später beeindruckt, dass Victorinus „sich lieber von der Wortmacherei der Schulen als von Deinem [d. i. Gottes] Worte trennen“[10] wollte. Genauerhin wähnt Augustinus den Victorinus darum im Glück, da er mit seiner Entscheidung nunmehr die Gelegheit habe, ganz für Gott frei zu sein – „quia inuenit occasionem vacandi tibi“[11]. Inwiefern diese unfreiwillige *Freiheit von* der Arbeit als Rhetoriklehrer von Victorinus selbst tatsächlich als ein *otium* erlebt wurde, muss allein Spekulation bleiben. Es wäre hier zu fragen, wie und womit er die ihm so zugekommene Zeit zubrachte. Indizien dafür lassen sich allenfalls im Schriftwerk des Victorinus finden. Es ist im Folgenden außerdem zu bedenken, dass die Bewertung des Victorinus nicht auf der gleichen Ebene erfolgen kann, wie jene der in der vorliegenden Studie behandelten originär philosophischen Denker, nämlich Aristoteles, Plotin, Porphyrios und Iamblich. Victorinus ist zuallererst als Lehrer der „Rhetorik, nicht aber der Philosophie im eigentlichen Sinn“ zu bewerten, schwebt ihm doch „der philosophisch gebildete Redner nach dem Vorbilde Ciceros vor“[12]. Leider bietet das erhaltene Werk des Victorinus uns keine ausreichende Textgrundlage für ein Urteil darüber, inwiefern er selbst sich am ciceronischen *otium*-Modell[13] orientiert oder sich mit diesem auseinandergesetzt hat.

Grundsätzlich ist zu beachten, dass im teils dunklen,[14] zudem wenig erhaltenen und leider dadurch noch schwerer erschließbaren Werk des Marius Victorinus zwei

---

[8] Vgl. Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, 4, der allerdings von einem „Genuss“ des *otium* durch Marius Victorinus spricht.

[9] Das Rhetorenedikt, welches sich übrigens mit keinem Wort *explizit* gegen Christen richtete, ist uns wenigstens teilweise im *Codex Theodosianus* 13,3,5 erhalten. Zur Konsequenz für Victorinus, siehe Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, 3 f.

[10] Augustinus *Confessiones* 8,5,10.

[11] Die Wiedergabe nach Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, 4. Victorinus ist damit Teil jener *militia* philosophischer Denker aus der Schule Plotins, die Augustinus *Epistula* 118,5 erwähnt: „tunc plotini schola romae floruit habuit que condiscipulos multos acutissimos et sollertissimos uiros. sed aliqui eorum magicarum artium curiositate deprauati sunt, aliqui dominum iesum christum ipsius ueritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur adtingere, cognoscentes gestare personam in eius militiam transierunt.“

[12] So Goulven Madec in *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, hg. v. Reinhart Herzog, 341, mit Bezug auf Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, 79.

[13] Dieses klassische Modell, das sich zuvorderst als „otium cum dignitate“ (bspw. *De oratore* 1,1) nach verdienstvoller Amtsführung (*negotium*) begreifen lässt, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht entsprechend gewürdigt werden, ist aber Teil einer anderen innerhalb des Sonderforschungsbereiches entstandenen, philologischen Untersuchung.

[14] Schon Hieronymus *De viris illustribus* 101 (= PL 23 701A) bemerkt: „Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit, et in extrema senectute, Christi se tradens fidei, scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur,

Perioden unterschieden werden müssen. Mit der Konversion zum Christentum wendet sich Victorinus auch in seinem Schrifttum von den klassischen paganen Themen – nicht aber von der Philosophie –[15] ab und den christlichen Themenkomplexen seiner Zeit, in welcher um die grundsätzlichen Fragen nach dem Verhältnis von Gott-Vater und Jesus Christus bzw. der Bestimmung von Wesen und Funktion Jesu Christi heftig gestritten wird, zu.[16] Als bedeutende Vorlage für Victorinus' Trinitätsausführungen nach der Konversion ist nicht so sehr Plotins „subordinierende Henozentrik" auszumachen als vielmehr die porphyrianische Identifikation von Einem und Sein,[17] welche wir oben ansprachen: „Gott umfasst die Momente des in sich ruhenden Eins-Seins, der hervorgehenden Bewegung und der erkennenden Rückkehr zu sich"[18].

Gerade vor dem Hintergrund, dass Victorinus überhaupt vor allem als Vermittler des griechisch-neuplatonischen Denkens in die frühe christliche Theologie Bedeutung hat, bedarf es eines wachen Blickes für die Übernahme, die Verwendung und Adaption der Terminologie, denn mit ihm werden auch traditionsmächtige Begriffe in die lateinische Sprache eingebracht.[19]

Im Schrifttum des Victorinus insgesamt finden sich nun übrigens keine einschlägigen Belege des *otium*-Begriffes, *otium* selbst kommt insgesamt nur einmal vor,[20]

---

et Commentarios in Apostolum." Dieser Einschätzung folgen eine Vielzahl an modernen Autoren (Weitere Belege für diese Einschätzung finden sich in Matthias Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 174), München/Leipzig 2002, 1, Anm. 3).

[15] Das betont auch Goulven Madec in *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, hg. v. Reinhart Herzog, 342. Wie schon Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, 253, bezeichnet Madec Victorinus sogar als „erste[n] Metaphysiker in der Geschichte der lateinischen Literatur", weil dieser das porphyrianische Denken für die christliche Theologie fruchtbar gemacht habe.

[16] Zur Zuordnung der Werke, vgl. Bruce, "Marius Victorinus and His Works", 138 f.

[17] Vgl. dazu u. a. Werner Erdt, *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, (Reihe: Europäische Hochschulschriften, Bd. 23,135; = Dissertationsschrift, Universität Hamburg, 1979), Frankfurt am Main/Bern/Cirencester (UK) 1980, 24. Zur Bedeutung von Plotin und Porphyrios für Marius Victorinus, siehe – neben den bereits benannten Werken von Pierre Hadot und Paul Henry – vor allem Mary T. Clark, "A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity. Marius Victorinus", in: *Neoplatonism and Christian Thought*, includes Papers delivered at the Conference on 'Neoplatonism and Christian Thought', held October 1978 at Catholic University of America, Washington, D. C., ed. by Dominic J. O'Meara, (Reihe: Studies in Neoplatonism; Bd. 3), Albany (New York) 1982, 24–33; ebenso Mary T. Clark, "The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian", in: *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Essays in Honour of Arthur H. Armstrong, ed. by Henry Jacob Blumenthal/Robert Austin Markus, (Reihe: Variorum Publication; Bd. 2), London 1981, 153–159.

[18] Anton Ziegenaus, „Marius Victorinus", in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings, 3., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 2002, 487–488, 488.

[19] Vgl. Ziegenaus, „Marius Victorinus", 488.

[20] Vgl. Marius Victorinus *Ars grammatica* 4,43 (= *Marii Victorini Ars grammatica, introduzione, testo critico e commento*, ed. Italo Mariotti, (Reihe: Serie dei classici greci e latini; Bd. 6), Florenz 1967, 78,2): „nec enim mihi superest otium, qui possim singula exsequi, nec sufficit memoria, cum vix haec quae scribo implere possim." Einen ersten Überblick über die Vorkommen, die Häufigkeit der Wortformen und die Verteilung im Werk bietet der Thesaurus Marii Victorini. Series A – Formae. Enumeratio formarum, index formarum a tergo ordinatarum, index formarum graecarum, index

daneben gibt es eine adverbiale sowie eine adjektivische Form.[21] Dafür lassen sich allerdings etwa 300 Belegstellen für *negotium* und verwandte Formen ausmachen.[22] Sämtliche Vorkommen sind allerdings *ante conversionem*, was wohl als ein veritabler Beleg für das sich wandelnde Interesse des Victorinus infolge der Taufe gelten kann, da *negotium* dort ausschließlich in einem für den klassisch-paganen Rhetor relevanten Sinn gebraucht wird. Bis auf eine Erwähnung in der *Ars grammatica* häufen sich alle genannten Formen in Victorinus' Kommentar zu Ciceros fragmentarischer Jugendschrift *De inventione*. Cicero hatte diese Schrift selbst wieder verworfen und entwickelte sein Rhetorik-Konzept in *De oratore* schließlich neu, was allerdings der Bedeutung von *De inventione* für die Nachwelt keinen Abbruch tat, da das Werk nichtsdestotrotz gern und breit bis in das Mittelalter hinein als Richtschnur für die Rhetorik verwendet wurde.[23] Victorinus' Kommentar dazu wiederum hat sich in der Überlieferung unter verschiedenen Titeln erhalten.[24] Nach den einschlägigen und gründlichen Forschungen von Thomas Riesenweber werde ich es hier mit *Commenta in Ciceronis Rhetorica* benennen. In den bisherigen kritischen Editionen[25] wurde es mit *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* überschrieben. Es wurde, wie Karl Halm und die darauf aufbauenden Editionen in den Handschriften feststellen, von einem anonymen Traktat zu „adtributis personae et negotio"[26] begleitet. In diesem wird – in der Tradition Ciceros – das *negotium* bestimmt und es zeigt sich deutlich der juridische Gebrauch des Begriffes:

„Negotium factum ipsum est, unde iudicium est."[27]

Übrigens bemerkt Riesenweber nach eingehender Diskussion der Handschriften und trotz der Unkenntnis über den Verfasser des angehangenen Traktates[28] in Hinsicht

---

formarum singulorum operum, index formarum secundum orthographiae normam collatarum, tabula frequentiarum, concordantia formarum curante CETEDOC, (Reihe: Corpus Christianorum. Thesaurus patrum Latinorum), Turnhout 1993. Allerdings ist der unsichere Textbestand hier zu berücksichtigen.

[21] Vgl. (1) Marius Victorinus *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* 1,3 (= LLA 564.6) sowie (2) *In epistolam Pauli ad Ephesios* 1,11 (= CSEL 83,2/18,17). Der Titel *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* ist im Weiteren – gemäß der Studie von Riesenweber – mit *Commenta in Ciceronis Rhetorica* wiedergegeben.

[22] *Thesaurus Marii Victorini*. Series A, 68.

[23] Zu *De inventione* bei Marius Victorinus, vgl. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, 76 f.

[24] Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, 13–17.

[25] Vgl. ebd., sowie *Marii Victorini Explanationes in Ciceronis rhetoricam*, cura et studio Antonella Ippolito, (Reihe: Corpus Christianorum. Series Latina; Bd. 132), Turnhout 2006. Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, VII empfiehlt – aufgrund der „erschütternde[n] Fehlerquote" und Unzuverlässigkeit der Ippolito-Ausgabe – nachdrücklich den Textgebrauch der Halm-Ausgabe. Schlussendlich wurde das Werk von Riesenweber auf Grundlage des Halm-Textes neu ediert.

[26] Vgl. *Rhetores Latini minores*. Ex codicibus maximam partem primum adhibitis, emendabat Carolus Halm, Leipzig 1863, 153–304, und sodann 305–310. Dazu der Text in *Marius Victorinus ‚Commenta in Ciceronis Rhetorica'*, ed. Riesenweber, sowie die Einführung in Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, 454–456.

[27] *Marius Victorinus ‚Commenta in Ciceronis Rhetorica'*, ed. Riesenweber, 216 (bei Halm S. 307).

[28] Vgl. dazu Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, 454–456.

auf die *Commenta in Ciceronis Rhetorica*: „Wie auch immer: man sollte keinesfalls an der Zuschreibung der ‚Commenta' an den Rhetor C. Marius Victorinus zweifeln. Wir können im Kritischen Kommentar oft sprachliche Parallelen aus anderen Schriften des Victorinus anführen, die die Identität des Verfassers untermauern."[29] Die Titeleinfügung *Explanationes* gründet auf einigen Handschriften, der Titel insgesamt ist nicht eindeutig aus den Handschriften zu entnehmen.[30] In der Schrift selbst erhält der Terminus *negotium* ein solches Gewicht, dass er bereits im weiteren Titel einiger Handschriften Verwendung findet. Da die Schrift für sich wie bereits bemerkt ein Kommentar zur Ciceros *De inventione* darstellt, liegt es nahe, dass die spezifische Bedeutung des Begriffs auch aus diesem Werk abgeleitet werden kann. Das *negotium* ist für Cicero[31] dort der „spezifische[…] Fall, den die Richter beurteilen sollen"[32] und also allgemein die zu verhandelnde Angelegenheit. Diese Bestimmung erhärtet die Definition der oben zitierten Bestimmung aus dem anonymen Traktatanhang. Da sich also diese Bestimmung mit dem *negotium*-Begriff der *Commenta* deckt, erweist sich die ganze Masse der in den *Commenta* verwendeten *negotium*-Belege als für die vorliegende Untersuchung ganz und gar irrelevant und wir können sehen, dass sich aufgrund des sehr spezifischen Gebrauchs des Wortes und der Beschäftigung der *Commenta in Ciceronis Rhetorica* mit eben jenem einschlägigen Werk Ciceros keine für unsere Untersuchung von *otium* relevante Redeform oder Ableitung ergibt. Damit bleibt festzuhalten, dass es in dem uns erhaltenen Textmaterial weder signifikante Belege für eine einschlägige Rede von *negotium* noch für *otium* gibt. Doch wie steht es dann um die θεωρία?

Die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes

Lässt sich das griechische Konzept der θεωρία im lateinischen Werk des Marius Victorinus finden? Es gibt wenigstens eine Stelle, die sich mit einer Erwähnung der latinisierten Adverbformen „theoretice" bzw. „practice" einer Unterscheidung von Theorie und Praxis widmet. Es ist allerdings zunächst zu bedenken, dass diese Nennung in den *Commenta in Ciceronis rhetorica* zu finden ist und diese Schrift, wie wir sahen, *vor* der Konversion des Victorinus zum Christentum entstanden ist – eventuell, wie Riesenweber vermutet, im Kontext von Victorinus' Tätigkeit als

[29] Ebd., 16.

[30] Vgl. ebd., 17.

[31] Zum Gebrauch des Terminus *negotium* bei Cicero, vgl. Hugo Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, Bd. 2, Hildesheim 1961 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Jena 1892), 689 f.

[32] Lucia Calboli Montefusco, „Die ‚adtributa personis' und die ‚adtributa negotiis' als ‚loci' der Argumentation", in: Thomas Schirren/Gert Ueding (Hg.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, (Reihe: Rhetorik-Forschungen; Bd. 13), Tübingen 2000, 37–50, 47. Dort wird außerdem das Verhältnis von *negotium* und *res* herausgestellt: „Die Sachlichkeit des *negotium* im Vergleich zum philosophischen Wert von *res*" sei hervorgehoben worden; „Cicero selbst aber ist nicht konsequent, und in *De inventione* finden wir oft, dass er *res* und *negotium* abwechselnd benutzt" (S. 47, Anm. 30).

Rhetoriklehrer.[33] Sie darf hier Aufnahme finden, da sich mit der Konversion und der Taufe im Denken des Marius Victorinus kein radikaler Bruch in Hinsicht auf das ihn leitende Denkmodell – wohl aber in Hinsicht auf die Themen, denen er sich widmet – zu ergeben scheint. Im Gegenteil: Einige Aussagen in den *Commenta* belegen „eine besondere Nähe zur Christengemeinde Roms und eine verblüffende Vertrautheit mit christlichen Mythen“[34], die im Übrigen auch keineswegs abgewertet, sondern als ‚unglaublich, aber wahr‘ qualifiziert werden. Auch bleibt die im Folgenden zitierte Stelle allzu allgemein. Das darf uns als ein Indiz dafür gelten, dass wir von keiner allzu erheblichen Diskrepanz zur späteren christlichen Konzeption des Victorinus ausgehen können. Wie lautet nun also die konkrete Erwähnung?

„‚Thesis‘ porro duplex est, theoretice et practice. Theoretice est, quae diuina cognoscit, practice, quae in hominum negotiis et ciuili disceptatione uersatur.“[35]

Völlig unvermittelt tritt an dieser Stelle der zuvor nicht gebrauchte Terminus *thesis* auf, der dazu noch behandelt wird (*porro*), als wäre er bereits eingeführt – weswegen Riesenweber dafür plädiert, dass er in der Handschriftenüberlieferung unmittelbar zuvor durch Haplographie verlorengegangen sein dürfte[36] und den vorhergehenden Satz in seiner Edition um *thesis* ergänzt.[37] Besonders bedeutsam ist für uns nun die Differenzierung von Theorie und Praxis. In diesem Kontext kommen insgesamt fünf Mal „theoretice“ bzw. „theoreticen“ vor. Diese Stelle ist zunächst eindeutig der klassischen Zuordnung der *Theoria* verschrieben – ist doch *theoretice* eindeutig als *divina cognoscere*, ein Erkennen der göttlichen Dinge bestimmt, während sich die Praxis hier auf die (zwischen-)menschlichen *negotia* und die bürgerliche *disceptatio* bezieht, welche den Menschen umtreiben. In Hinsicht auf die *theoria* möge man sich hier vor allem an Aristoteles' Bestimmung der theoretischen (göttlichen) Wissenschaft – beispielsweise in *Metaphysik* I 2 (982b–983a) – erinnert fühlen. *Divina* jedenfalls verweist eher auf eine philosophische Verwendung. Im Eigentlichen handelt es sich an dieser Stelle aber gleichwohl um eine Bestätigung Ciceros, wie schon Pierre Hadot herausgearbeitet hat.[38] Auch greift Victorinus mit dieser Unterscheidung zwischen Theo-

[33] Vgl. Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 1: *Prolegomena*, 10–12.

[34] Ebd., 11 f. Dort mit Hinweis auf die Stelle zur Gründungslegende der römischen Christengemeinde in den *Commenta* 1,43, über welche es heißt: „itaque saepe quod uerum est, quia falsum esse non potest, incredibile est. Uerum est enim quod Simon uolauit, sed tamen incredibile est.“

[35] Marius Victorinus *Commenta in Ciceronis rhetorica* 1,8,30 (ed. Riesenweber). Riesenweber verweist in der Anmerkung dazu auf die Verwandtschaften und Bezüge des Textes. Neben Ciceros *De oratore* 3,III sei hier vor allem die tatsächlich beachtliche Nähe zum griechischen Text der *Progymnasmata* des Ailios Theon genannt, der wohl im ersten Jahrhundert n. Chr. wirkte. Siehe Aelius Théon *Progymnasmata*, texte établi et traduit par Michel Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de Giancarlo Bolognesi, (Reihe: Collection des universités de France. Série grecque; Bd. 374), 2. tirage, Paris 2002, 121,7–15 (= S. 83 f.).

[36] Riesenweber, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Bd. 2: *Kritischer Kommentar*, 59 f.

[37] Vgl. Marius Victorinus *Commenta in Ciceronis rhetorica* (ed. Riesenweber), 31. Dort auch Hinweise auf die Verwandtschaften mit anderen Autoren.

[38] Vgl. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, 80 f. Siehe auch die Hinweise bei Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, „Deux interprétations du scepticisme. Marius Victorinus et Augustin“, in: *Marius Victorinus*, (Reihe: Les Études philosophiques; Bd. 101 = 2012,2), Paris 2012, 217–232, 227 f.

retischem und Praktischem wieder eine zuvor getroffene Bestimmung des Weisen auf: „Sapiens est enim, qui diuina atque humana optime nouit. Ergo studium rectae rationis ad diuina, studium honesti officii ad humana referamus.“[39] Damit wird dem Weisen eine vorzügliche Kenntnis sowohl der theoretischen (göttlichen) wie auch der praktischen (menschlichen) Dinge zugesprochen. Er hat also eine umfassende Kenntnis, die sich nicht allein auf die *divina* beschränkt. Es scheint daher unverkennbar, dass wir hier, in dieser Phase des victorinischen Wirkens, einer gewissen Gleichstellung theoretischen und praktischen Wissens begegnen, die sich wohl auch aus der Funktion des Rhetorikers heraus erklären lässt.

Doch diese Stelle ist im Werk des Victorinus singulär und so stellt sich die Frage, ob und – wenn ja – wie das Konzept der θεωρία im lateinischen Werk des Victorinus denn sonst wiedergegeben wird? Eine nähere Recherche dazu zeigt, dass sich für naheliegende Begriffe wie *contemplatio* oder *speculatio* keine einschlägigen Belege finden lassen und sich für diese also keine Signifikanz im Werk des Victorinus nachweisen lässt.[40] Doch ein weiterer Ansatz zur Klärung der θεωρία ergibt sich gerade aus der Mittlerschaft des Victorinus zwischen der griechischsprachigen Philosophie (insbesondere in Form des Neuplatonismus) und der aufblühenden lateinisch-westlichen Tradition, später vor allem der christlichen Theologie. Es kommt uns nämlich der Umstand gelegen, dass Victorinus sich mit dem neuplatonischen Schriftgut, vor allem dem porphyrianischen Werk,[41] beschäftigte und dies ins Lateinische übertrug – was uns wiederum leider nur in einem traurigen Rudiment erhalten geblieben ist. Nichtsdestotrotz können wir bereits mit einem Blick in die Übertragung der porphyrianischen *Isagoge* durch Victorinus feststellen, dass dieser dort θεωρία mit *cognitio* wiedergibt.[42] So übersetzt er die porphyrianische Einleitung,

[39] Marius Victorinus *Commenta in Ciceronis rhetorica* (ed. Riesenweber), 7 (Halm, 159, 19–21).

[40] Vgl. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, 83, schlägt vor – und Karlhermann Bergner, *Der Sapientia-Begriff im Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros Jugendwerk ‚De inventione‘*, (Reihe: Studien zur klassischen Philologie, Bd. 87; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1993), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Paris/New York/Wien 1994, 149, folgt ihm hierin –, „studio et disciplina“ in den *Commenta in Ciceronis Rhetorica* mit „la contemplation et l'ascèse“ zu übersetzen, da diese „beiden […] die anima aus ihrer groben körperlichen Hülle heraus[schälen], […] sie zurück zum Bewusstsein ihrer selbst [führen], d. h. ihrer wahren Natur, und […] sie wieder in ihren Urzustand, in dem göttliche Herkunft und Vollkommenheit sichtbar und wirksam werden können“, bringen. (Bergner, *Der Sapientia-Begriff im Kommentar des Marius Victorinus*, 149). Wir werden uns hier allerdings auf die näherliegenden Begriffe für Kontemplation beschränken, da eine Ausweitung eine interpretative Vorentscheidung wäre, die sich schwerlich rechtfertigen ließe.

[41] Vgl. dazu Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 Bände, Paris 1968. Im 2. Band sammelt Hadot Textbelege für seine These von der Übernahme der philosophischen Konzeption von Porphyrios durch Marius Victorinus. Einige Texte bei Victorinus werden von Hadot deshalb zuletzt sogar als „Fremdkörper“ charakterisiert; vgl. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Bd. 1, 481.

[42] Der Text der Victorinus-Übersetzung ist leider nur fragmentarisch erhalten; Boethius verwendet ihn in seiner eigenen Übersetzung des Porphyrios, nämlich in *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima*. Das Werk wurde kritisch ediert in Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. Samuel Brandt, (Reihe: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 48; = Anicii Manlii Severini Boethii Opera, Bd. 1), Wien 1906, 3–132, 16. Er wurde rekonstruiert von Paul Monceaux, „L'Isagoge latine de Marius Victorinus“, in: *Philologie et Linguistique*. Mélanges offerts à Louis Havet par ses anciens élèves et ses amis à l'occasion du 60e anniversaire de sa naissance le 6. 1. 1909, Paris 1909, 289–310. Ich verwende die Textwiedergabe von Hadot, *Marius Victorinus.*

„Ὄντος ἀναγκαίου, Χρυσαόριε, καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι τί γένος καὶ τί διαφορὰ τί τε εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός, εἴς τε τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας, σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος πειράσομαι διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐπελθεῖν, τῶν μὲν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων, τῶν δ' ἁπλουστέρων συμμέτρως στοχαζόμενος."[43],

nun folgendermaßen ins Lateinische:

„Cum sit necessarium, Menanti,[44] siue ad Aristotelis Categorias siue ad definitionis disciplinam, nosse quid genus sit quidue species, quid differentia, quid proprium, quid accidens, omnino enim ad ea quae sunt diuisionis uel quae probationis, quorum utilitatis est magnae cognitio, breuiter tibi explicare temptabo. quae apud antiquos quidem alte et magnifice quaestionum genera proposita sunt, ego simplici sermone cum quadam coniectura in res alias ista explicabo mediocriter."[45]

Recherches sur sa vie et ses œuvres, 371–380. Vgl. dazu Sten Ebbesen, "Boethius as a Translator and Aristotelian Commentator", in: *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, ed. by Josef Lössl/John W. Watt, Farnham/Burlington 2011, 121–133, der den Porphyrios-Text des Prologs tabellarisch den Übersetzungen des Marius Victorinus sowie des wesentlich späteren Boethius gegenüberstellt (S. 126 f.).

[43] Porhyrii *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, ed. Adolfus Busse, (Reihe: Commentaria in Aristotelem Graeca; Bd. 4,1), Berlin 1887, 1–22, 1. Vgl. dazu die jüngere englische Übersetzung von Jonathan Barnes in *Porphyry. Introduction*, transl., with a Commentary, by Jonathan Barnes, Oxford/New York 2003, 3: "It being necessary, Chrysaorius, even for a schooling in Aristotle's predications, to know what is a genus and what a difference and what a species and what a property and what an accident – and also for the presentation of definitions, and generally for matters concerning division and proof, the study of which is useful, – I shall attempt, in making you a concise exposition, to rehearse, briefly and as in the manner of an introduction, what the older masters say, avoiding deeper inquiries and aiming suitably at the more simple." Eine ältere deutsche Übersetzung bietet Eugen Rolfes in *Aristoteles. Kategorien, Lehre vom Satz (Peri hermeneias), (= Organon I/II)*; vorangeht *Porphyrius. Einleitung in die Kategorien*, übers., mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, (Reihe: Philosophische Bibliothek; Bd. 8/9), unveränderte Neuausgabe Hamburg 1958 der 2. Aufl. von 1925, 11.

[44] Zu dieser Namensersetzung Ebbesen, "Boethius as a Translator and Aristotelian Commentator", 125. Es handelt sich dabei vermutlich um einen Freund des Victorinus, der hier anstatt des ihm Fremden angesprochen wird.

[45] Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta* (ed. Brandt), 16 (= I,7). Boethius, der diese Stelle in seinem eigenen ersten *Isagoge*-Kommentar verwendet, übersetzt den Text des Porphyrios selbst so: „Cum sit necessarium, Chrisaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, et ad definitionum adsignationem, et omnino ad ea quae in divisione vel demonstratione sunt utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans." Er spricht also von *speculatio*. Interessant ist übrigens auch das ciceronische *otium*-Modell – nicht das *otium* birgt *honos*, vielmehr folgt *honos* dem *negotium* –, welches uns zu Beginn des Werkes des Boethius in der Wiedergabe einer Rede des Fabius begegnet: „Quoniam, inquit, tempus ad studia uacat et hoc otium in honestum negotium conuerti licet, rogo ut mihi explices id quod Victorinus orator sui temporis ferme doctissimus Porphyrii per Isagogen, id est per introductionem in Aristotelis Categorias dicitur transtulisse." (Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta* (ed. Brandt), 4 (= I,1). Vgl. dazu Sten Ebbesen, "The Aristotelian Commentator", in: *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by John Marenbon, Cambridge/New York/Melbourne 2009, 34–55, 42: "A short prologue presents the speakers, Boethius and Fabius, who have retreated for winter holidays to a house in the mountains. One stormy night Fabius

Die griechische Formulierung „χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας" wird von Victorinus relativisch umgesetzt.[46] Die Verwendungsweise von θεωρία bei Porphyrios und sodann von *cognitio* bei Marius Victorinus ist hier nicht in einem engen, spezifischen Sinne begriffen. Die bezeichnete Betrachtung richtet sich auf das für die Begriffseinteilung (*divisio*) und die Beweisführung (*probatio*) Nützliche, was gleichfalls als notwendig für die *definitio* benannt wird: die Prädikabilien (γένος/genus, εἶδος/species, διαφορά/differentia, ἴδιον/proprium sowie συμβεβηκός/accidens).[47] Demnach ist *cognitio* – und ebenso die dementsprechende griechische θεωρία – nicht in einem für uns relevanten, spezifischen Sinne von „Betrachtung des Höchsten" zu verstehen, sondern eben als eine Betrachtung des Nützlichen. Diese Form der Betrachtung geht also auf Nutzen aus, sie zeichnet sich nicht durch Selbstgenügsamkeit, Selbstzwecklichkeit aus und hat im Nutzen ein Ziel außerhalb ihrer selbst. Dennoch dient uns die victorinische Übersetzung als Anhaltspunkt für unsere Suche und es gilt zu beachten, ob *cognitio* von Victorinus auch für die Beschreibung einer treffenderen Form von θεωρία verwendet wird. Die Analyse muss allerdings beachten, dass *cognitio* ein breites Bedeutungsspektrum beinhaltet, das durchaus außerphilosophische und beispielsweise auch juridische Bezüge enthält. Deshalb ist eine nähere Analyse des mit *cognitio* bezeichneten Gehalts unvermeidlich.

In einer weiteren Recherche fällt sogleich auf, dass in der Folge der Konversion des Victorinus der Begriff der *cognitio* mit *existentia* und *vita* eine Trias des inneren Ausdrucks der göttlichen Trinität bildet. Besonders Pierre Hadot konnte mit seinen Studien zeigen, dass Victorinus neben seiner Verwendung des aristotelischen δύναμις-ἐνέργεια-Konzeptes vor allem „durch seine Kenntnis eines möglicherweise porphyrianischen Parmenideskommentars […] zwei neuplatonische Grundprinzipien an die christliche Theologie" vermittelte, nämlich einerseits „die Identifikation des Einen mit dem wahren Sein" und andererseits „die Verwendung der Trias Sein – Leben – Denken (esse – vivere – intelligere) als Hilfe zum Verständnis der wesensgleichen Trinität"[48]. Es ist nun eine wichtige Beobachtung, dass sich das *intelligere* und *cogitare* im Werk wiederholt synonym abzulösen scheinen.[49] Doch lässt sich dies nicht verallgemeinern. So gewinnen die Begriffe durchaus eine eigene Prägung, die doch immer im Widerspiel von Identität und Differenz oszilliert – wie dies eben auch an den drei göttlichen Hypostasen eruiert wird. So heißt es: „Ex hoc ostenditur quodammodo idem Iesus, idem spiritus sanctus, actu scilicet agendi diversi, quod

---

prevails upon Boethius to explain to him the contents of the *Isagoge*. This *mise en scène* is Ciceronian, echoing such works as *De finibus* and *Academici*."

[46] Vgl. Ebbesen, "Boethius as a Translator and Aristotelian Commentator", 125. Ebbesen übersetzt: "contemplation of such matters being useful".

[47] Vgl. dazu Hans-Michael Baumgartner/Petra Kolmer, „Prädikabilien, Prädikabilienlehre", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1972, 1178–1186.

[48] McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, 287–288. Andere Autoren meinen, den Ternar auf Platon selbst gründen zu können. Vgl. Kunz, *Schweigen und Geist*, 607, die sich dort aber ebenso auf Franz Courth bezieht.

[49] Das zeigt sich etwa in den jeweils unterschiedlichen Varianten der Trias von *cogitare* bzw. *intellegere* mit *esse* und *vivere*. Vgl. bspw. Marius Victorinus *De generatione divini verbi* (= *Ad Candidum Arrianum*) 2,26 und Marius Victorinus *Hymni de trinitate* 3,38.

ille docet intellegentiam, iste dat vitam."[50] Bedenkt man, dass Victorinus an anderer Stelle ausdrücklich formuliert „cognitio est vita" (vgl. S. 172), lässt sich einsehen, wie unscharf diese Differenzbestimmung ist. Tatsächlich sind Sohn und Geist wesentlich eins, und auch der Vater ist von dieser Einheit nicht ausgenommen. In einer logischen (nicht temporalen!) Nachordnung löst Victorinus diese Schwierigkeit, indem er das Leben aus dem Sein und das Denken aus dem Leben folgen lässt. Die Reihe Sein – Leben – Denken (*esse* – *vivere* – *intellegere*) findet sich im Werk des Marius Victorinus immer wieder.[51] Exemplarisch erläutert er das Verhältnis der drei Hypostasen einmal am Beispiel des Sehens in *Adversus Arium* 3,5,1–31, wo er in Hinsicht auf Sehkraft (*visio*), Sehen (*videre*) und Urteilen (*diiudicare*/*discernere*) schließt: „So sind alle in jedem einzelnen, oder jedes einzelne ist alle, oder alle sind eins."[52] Es ist – vor allem von Pierre Hadot aber sodann auch von Werner Steinmann[53] – bereits deutlich gemacht worden, dass diese Triade ihren Ursprung in Porphyrios hat. Für Victorinus ist die Substanzgleichheit der drei göttlichen Hypostasen zugleich durch eine Differenz der Äußerung gekennzeichnet. So ist Gott-Vater (*esse*) für ihn ganz und gar Ruhe (*quies*), während die Hypostasen des Sohnes und des Geistes Bewegung sind.[54] Jede Bewegung aber entsteht aus der Ruhe. Es zeigen sich hier sodann zwei Probleme: Einmal scheint die Rede von der Bewegung in Gott notwendigerweise eine allgemeine Veränderlichkeit bzw. eine konkrete Veränderung desselben auszusagen, was aber mit dem Begriff der Vollkommenheit und der Seinsfülle in Gott nicht vereinbar wäre, da ja dadurch ein Mehr oder Weniger in ihm denkbar sein müsste.[55] Daher ist es auch unvermeidlich, dass in aller Klarheit herausgestellt wird, dass nicht jede Form der Bewegung Veränderung bedeutet,[56] was auch aus der Tradition heraus bekannt ist – denken wir etwa an die aristotelische Interpretation der Kreisbewegung.[57] Das außerdem angezeigte Problem der essentiellen Differenz der Hypostasen wird hier sogleich aufgelöst, da auch dem Vater als Sein und Ruhe zugleich ein Bewegung-Sein zugesprochen wird.[58]

---

[50] Marius Victorinus *Adversus Arium* 4,18: „Aus diesem Wort geht hervor, dass der Heilige Geist in gewisser Weise mit Jesus identisch ist, obwohl sie durch die ihnen eigentümliche Bewegung des Handelns verschieden sind, denn der eine unterweist das Denken, und der andere schenkt Leben." (Die Übersetzungen der theologischen Schriften des Marius Victorinus folgen in unserem Kapitel insgesamt: *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, übers. v. Pierre Hadot/Ursula Brenke, eingel. u. erl. v. Pierre Hadot, Zürich/Stuttgart 1967).

[51] Vgl. dazu die Erläuterungen in Hadot, „Die Metaphysik des Porphyrios", bes. 219–223; Pierre Hadot, „Das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele bei Victorinus und dem heiligen Augustinus", in: *Römische Philosophie*, hg. v. Gregor Maurach, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 193), Darmstadt 1976, 298–340, sowie Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Bd. 1, dort vor allem in den Ausführungen der beiden Kapitel ab S. 213.

[52] Vgl. Marius Victorinus *Adversus Arium* 3,5,30: „Ita in singulis omnia vel unumquidque omnia vel omnia unum."

[53] Vgl. Steinmann, *Die Seelenmetaphysik*, 118 et passim.

[54] Vgl. Marius Victorinus *Adversus Arium* 4,16,15.

[55] Vgl. dazu Marius Victorinus *De homoousio recipiendo* 3,10–16.

[56] Vgl. Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 30,15.

[57] Vgl. dazu oben, S. 44.

[58] Vgl. Marius Victorinus *Adversus Arium* 4,16,29. Die innere göttliche Bewegung ist das *Vor*-bild für die äußere Form der Bewegung.

Sie ist aber auch in die andere Richtung hin relevant, insofern der Mensch durch das geistgewirkte Denken zum Leben und zuletzt also zu Gott-Vater zurückfindet.

Wie mit dem obigen Zitat von Bernard McGinn bereits angedeutet wurde, ist es vor allem die porphyrianische Variante des neuplatonischen Denkens, von der Victorinus wesentlich geprägt wurde.[59] Doch auch andere metaphysische Traditionen zeigen ihre Spuren in je unterschiedlicher Weise im Werk und insgesamt ist deshalb das trinitarische Modell des Victorinus in jüngerer Zeit auch als „une fusion de différents modèles métaphysiques“[60] charakterisiert worden. Das *Einschmelzen*[61] des neuplatonischen Denkmodells in die trinitätstheologische Terminologie lässt sich hier exemplarisch beobachten. Victorinus überträgt die neuplatonischen Bestimmungen – Sein, Leben und Denken – der göttlichen Vernunft, des νοῦς, auf die christliche Trinität von Vater, Sohn und Geist, wobei er diese mit Porphyrios hypostatisch interpretiert.[62] Wenn also die νοῦς-Konzeption von Victorinus aufgegriffen und christlich interpretiert wird, ist nun auch darauf zu achten, inwiefern das Erkenntniskonzept des Victorinus auf dem zuvor besprochenen θεωρία-Konzept gründet.

Nun heißt es also im dritten *Hymnus* des Marius Victorinus:

> „Exsistentia, / Vita, / Cognitio, / O beata trinitas.“[63]

Die dreigliedrige Reihung von *existentia*, *vita* und *cognitio* wird in Beziehung zur Trinität gesetzt, welche sich sodann auch in einer ternaren Zeilengliederung spiegelt, die sich den gesamten Hymnus hin durchhält und die vor allem die Benennungen und die Handlungsweisen der drei göttlichen Hypostasen[64] auflisten.[65] Folgt die Ordnung der Reihe der Aufzählungslogik „Vater, Sohn und Geist“, wie das die ersten beiden Strophen vorgeben,[66] dann ist offensichtlich, dass das an dritter Stelle stehende *cognitio* in dieser Verwendungsweise die Ebene des Geistes, d. h. die innere göttliche Beziehung und das Wirken Gottes bezeichnet. Die Zuordnung zu den drei göttlichen

---

[59] Vgl. bspw. Becker, *Porphyrios. Contra Christianos*, 430 f.

[60] Laurent Lavaud, „Substance et mouvement. Marius Victorinus et l'héritage plotinien“, in: *Marius Victorinus*, (Reihe: Les Études philosophiques; Bd. 101 = 2012,2), Paris 2012, 163–179, 177. Lavaud behandelt vor allem das Verhältnis zu Plotin, aber bspw. auch zu Aristoteles. Das Verhältnis zu Letzterem hat in besonderer Weise noch einmal Christophe Erismann, „Identité et ressemblance. Marius Victorinus, théologien et lecteur d'Aristote“, in: *Marius Victorinus*, (Reihe: Les Études philosophiques; 101 = 2012,2), Paris 2012, 181–190, untersucht.

[61] Vgl. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, 288.

[62] Vgl. Bernhard Nitsche, *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre*, (Reihe: Ratio fidei, Bd. 34; = Habilitationsschrift, Universität Tübingen, 2007), Regensburg 2008, 115. Nitsche weist dort auch auf die dem Denken zugrundeliegende platonische Lehre von den Aspekten des Seins hin, welcher sich Marius Victorinus bedient, um „die Zustände der Ruhe, der Bewegung und der Erleuchtung auf die trinitarischen Hypostasen“ zu übertragen.

[63] Marius Victorinus *Hymni de trinitate* 3,38.

[64] Da Victorinus den Begriff *persona* aus verschiedenen Gründen ablehnt (*Adversus Arium* 1A,11; dazu Hadot in *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, 370, Anm. 108), sprechen wir hier – im Sinne der Victorinus-Forschung – von den göttlichen Hypostasen.

[65] Vgl. dazu ebd., 448. Dort auch die Angaben zu den Quellen der Benennungen.

[66] Dort heißt es „[1] Deus, [2] Dominus, [3] Sanctus spiritus, [4] O beata trinitas. // [5] Pater, [6] Filius, [7] Paraclitus, [8] O beata trinitas.“

Hypostasen muss, wie Baltes betont, gerade auch als Absage an die arianische Theologie gelesen werden;[67] Victorinus hatte die arianische Gott-Vater-Theologie in *Adversus Arium* – der ersten spekulativen Trinitätstheologie des Westens –[68] nämlich genau so dargestellt, dass Gott-Vater allein ausgesagt würde.[69] Hadot macht deutlich, was sich auch sonst im erhaltenen Werk vielfach belegen lässt: *cognitio* (oder eben *intellegere*) ist eine Benennung der dritten göttlichen Hypostase.[70] Im Hymnus werden an diese dritte Stelle sonst vor allem auch Begriffe der Gemeinschaft (19: „semper alterum cum altero"; 43: „communicatio"; 47: „communicatio sanctus spiritus"; 51: „omnes ergo in singulis et unum in tribus") und des Wirkens (36: „una actio") gesetzt. Der Geist ist als erkenntniswirkende göttliche Wirkweise zuerst jene innergöttliche Rückwendung (73: „regressus"). Dazu wird der Geist als Erkenntnis ausdrücklich betont (153: „notio spiritus"). Die Herausstellung des Geistes als *notio* wird eingefasst von einer Rede über das Seiende und in eben jenem Kontext muss die Reihung, in der dieses *notio* steht, deshalb auch verstanden werden:

> „Substantia deus es, / Forma filius, / Notio spiritus, / O beata trinitas."[71]

Dies wäre nach Hadot demnach so zu verstehen: „Jedes Seiende ist eine Substanz, die durch die Gestalt begrenzt wird und dadurch erkennbar wird."[72] Es ist also davon auszugehen, dass die Erkenntnisaussage des Geistes hier nicht ausschließlich eine innertrinitarische Erkenntnis bezeichnet, sondern gleichermaßen auch die Erkenntnis des Menschen mit bezeichnet ist, insofern der Geist im Menschen als erkenntniswirkende Größe tätig ist. Das zeigt sich wesentlich deutlicher noch im zweiten Hymnus des Victorinus, in dem es heißt:

> „Herr, erbarme dich! Christus, erbarme dich! / Ich liebte die Welt, weil du die Welt erschufst, / Ich war gefangen von der Welt, während die Welt die Deinen beneidet. / Jetzt hasse ich die Welt, denn nun habe ich den Geist gekostet.
>
> […]

[67] Es sei betont, dass es sich um das Arius- bzw. Arianerverständnis des Victorinus handelt, es geht also *nicht* um eine historische Aussage. Dies auch gerade angesichts des Umstandes einer seit den siebziger Jahren neu erfolgten Arius-Interpretation. Vgl. dazu Thomas Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, (Reihe: Studien zur Theologie und Geschichte, Bd. 7; = Dissertationsschrift, Universität München, 1991), St. Ottilien 1991; ders., „Einige Aspekte zur jüngeren Arius-Forschung", in: *Münchener theologische Zeitschrift* 44 (1993), 109–118; ders., „Christologie und Hellenisierung: Der Fall ‚Arius'. Eine Replik auf B. Studers Kritik", in: *Münchener theologische Zeitschrift* 45 (1994), 593–599; ders., "The Exegesis of Arius. Biblical Attitude and Systematic Formation", in: *Handbook of Patristic Exegesis*, Bd. 2, ed. by Charles Kannengiesser, Leiden/Boston 2004, 687–705.

[68] Vgl. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, 287.

[69] Vgl. Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, 107 f. Dort allerdings mit dem Unterschied, dass – wie Marius Victorinus etwa in *Adversus Arium* – von „esse, vivere, intellegere" gesprochen wird. Die Hypostasierung der einzelnen Aspekte auf die Trias „zeigt, dass er einem nachporphyrischen System folgt" (Ebd., 34, Anm. 180).

[70] Vgl. Hadot in *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, 448.

[71] Marius Victorinus *Hymni de trinitate* 3,146–158: „Ὂν omne substantia est, / Ὂν formata substantia est, / Formata substantia, aut sibi tantum, aut alteris, aut sibi et alteri nota est, / O beata trinitas. // Substantia deus es, / Forma filius, / Notio spiritus, / O beata trinitas."

[72] So Hadot in *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, 449.

Herr, erbarme dich! Christus, erbarme dich! / Herr, ich weiß um dein Gebot! / Ich weiß in meine Seele die Rückkehr eingeschrieben / und eile, wenn du befiehlst zurückzukehren, zu dir, unserem Heiland, unserem Gott.

[…]

Herr, erbarme dich! Christus, erbarme dich! / Das Wollen, Welt und Erde doch zu lassen, ist mir eigen, / doch welch schlaffer Flügel dieses Wollen ohne deine Hilfe ist! / Schenk mir die Fittiche des Glaubens, damit ich fliege auf zu Gott!

[…]

Herr, erbarme dich! Christus, erbarme dich! / Du machst Gott, den Vater, sichtbar, der dich immer zeugt. / Schenk mir des Himmels Schlüssel und besieg in mir den Teufel, / damit ich, durch deine Gnade gerettet, ruhe an der Stätte des Lichts.“[73]

Die *perceptio spiritum* wirkt für die Seele also befreiend und aufrichtend. Die sonst in der Liebe zur Welt verlorene Seele vernimmt den Ruf „von ihrer wahren Heimat“[74] und die Schilderung des Aufstiegs folgt dem platonischen Seelenflugmythos im *Phaidros*, allerdings unter der ganz wesentlichen Wendung an den christlichen Gott – hier angerufen in den ersten beiden Hypostasen. Die sprechende Seele erbittet den Glauben, denn mit ihm erhält sie das Werkzeug zur Rückkehr zu Gott und der Ruf dieser Rückkehr ist der Seele von je her eingeschrieben. Allein aber ist sie unvermögend, ihr Wille bleibt ohne Kraft und Gott allein vermag diese Kraft zu geben, derer es für den Aufschwung zu ihm bedarf. Die – gleichwohl bedingte – Verwandtschaft des Gedankens und des Stils sowie der persönlichen Involviertheit oder eben der Innerlichkeit mit Augustinus ist hier übrigens kaum verkennbar. Zuletzt wird Christus als derjenige angesprochen, der Gott-Vater veranschaulicht (*repraesentas*), was in der Hadot-Übersetzung mit „sichtbar machen“ wiedergegeben wird. Als Ziel wird das Ruhen an der Ruhestätte des Lichts benannt, was aber vorher den inneren Kampf gegen die Versuchung voraussetzt und des gnadenhaften Heilswirkens durch den Erlöser bedarf.

Es bleibt dabei zunächst immer noch offen, ob dies eine Erkenntnis im Sinne der Schau, wie wir sie aus der Rede von der *theoria* kennen, bezeichnet. In *Adversus Arium* führt Victorinus sodann übrigens die im dritten Hymnus noch auf die Hypostase des Sohnes bezogene *vita* und die auf die Hypostase des Geistes bezogene *cognitio* aufs Engste zusammen:

[73] Marius Victorinus *Hymni de trinitate* 2,35–38.43–46.51–54.59–62 (= CSEL 83,1 291–293): „Miserere domine! Miserere Christe! /Amavi mundum, quia tu mundum feceras; /Detentus mundo sum, dum invidet mundus tuis; /Nunc odi mundum, quia nunc percepi spiritum. […] / Miserere domine! Miserere Christe! / Cognosco, domine, mandatum tuum, / Cognosco reditum in anima scriptum mea, / Propero, si iubes redire, nostri salvator, deus. […] / Miserere domine! Miserere Christe! / Velle mihi adiacet mundum et terras linquere, / Sed inbecilla pluma est, velle sine subsidio tuo, / Da fidei pennas, ut volem sursum deo. […] / Miserere domine! Miserere Christe! / Patrem quo genitus semper qui repraesentas deum, / Da claves caeli atque in me vince diabolum, / Sede lucis ut quiescam, gratia salvatus tua.“ Die „fideis pennas“ greifen ein altes platonisches Motiv (Seelenflugmythos des *Phaidros*) auf und wenden dieses theologisch. Dies weiter dann bei Augustinus bspw. *De musica* 6,1: „fidei christianae pennas“ bzw. „pietatis alas“.

[74] McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, 289.

„Hoc Iohannes clamat: haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum et verum deum et quem misisti Iesum Christum. Cognitio est vita.“[75]

Dies ist an sich für ihn ganz unproblematisch, da ja die wesenhafte Einheit der drei göttlichen Hypostasen – eine entschiedene Auslegung des nizänischen ὁμοούσιος gegen Arius – herausgestellt und betont werden soll: „Ὁμοούσιοι ergo tres et idcirco in omnibus unus deus.“[76] Diesen wesenseinen und trinitarischen Gott zu erkennen, gilt nach Victorinus zwar als schwierig, aber nichtsdestotrotz als möglich, wie in *Adversus Arium* explizit betont wird:

„Paulus schreibt den Ephesern: ‚Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat. Er verleihe uns nach der Fülle seiner Herrlichkeit, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist im inneren Menschen, dass Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in Liebe eingewurzelt und festgegründet seid, damit ihr fähig werdet, mit allen Heiligen zu begreifen, welches die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe sei, und zu erkennen die alles Erkennen übersteigende Liebe Christi, so dass ihr mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werdet. Ihm aber, der bei seiner in uns wirkenden Kraft weitaus mehr zu tun vermag als alles, was wir erbitten oder ersinnen, ihm sei Ehre in Christus Jesus und in der Kirche durch alle Geschlechter der Zeiten.‘ – Was wird hieraus klar? Dass es möglich ist, Gott und Gottes Sohn zu erkennen, und ebenso, auf welche Weise der eine Vater und der andere Sohn ist.“[77]

Die Konsequenz, welche Victorinus aus dem Epheser-Zitat zieht, ist also gerade die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und des Vaters: „Possibile esse cognoscere deum et dei filium“. Es ist auffällig, dass hier nur von Gott-Vater und Gott-Sohn gesprochen wird, jedoch zunächst nicht die dritte göttliche Hypostase erwähnt wird. Dies erhellt durch den Hinweis, dass das *cognoscere* selbst ja gerade das Wirken des Geistes ist und Gott also nur durch das Wirken seiner eigenen erkenntnisschaffenden Kraft im menschlichen Geist erkannt wird. Dann wäre die Erkenntnis von Gott-Vater und Gott-Sohn also ein Resultat des Wirkens der dritten göttlichen Hypostase, die selbst Erkenntnis ist. Tatsächlich kommt dem Heiligen Geist eine „Schlüsselrolle in der Erkenntnis“[78] zu. Strukturell erinnert dieses Modell einmal mehr an die zirkuläre Erklärung des νοῦς durch Aristoteles, welches als ein Ausdruck von Selbstreferenzialität zu verstehen ist. Andererseits ließe sich einwenden, dass nicht explizit von Gott-Vater gesprochen wird, während aber Gott-Sohn ausdrücklich Erwähnung findet. Demnach würde das Erkenntnisobjekt Gott in *cognoscere deum* alle drei gött-

[75] Marius Victorinus *Adversus Arium* 3,8. Zum Thema „Geist ist Leben“ vgl. auch 4,4 sowie 4,9 et passim.

[76] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1A,8,17 et passim.

[77] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1A,2,6–19: „Paulus ad Ephesios: huius rei gratia flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur, ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtute confortari per spiritum suum in interiore homine, habitare Christum per fidem in cordibus vestris, in caritate radicati et fundati ut possitis conprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et altitudo et profundum, scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut inpleamini in omnem plenitudinem dei. Ei autem, qui potest super omnia facere abundantius quam petimus aut intellegimus secundum virtutem, quae operatur in nobis, ipsi gloria in Christo Iesu et ecclesia in omnes generationes saeculorum. Quid ex his apparet? Possibile esse cognoscere deum et dei filium et quomodo pater, quomodo filius.“

[78] McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, 288.

lichen Hypostasen umfassen und nicht eben nur den Vater bezeichnen. Damit wäre also explizit die Erkennbarkeit des einen Gottes und noch konkreter des sich in der Welt inkarniert habenden Sohnes, implizit auch gleichfalls der ersten und der dritten göttlichen Hypostase ausgesagt. Die ausdrückliche Erwähnung des Sohnes ließe sich durchaus hinreichend unter Verweis auf die Inkarnation und die damit verbundenen Ermöglichungen der Erkenntnis erklären. Schließlich bezeichnet Victorinus den Sohn ausdrücklich als „die Gestalt, unter der Gott gesehen wird“[79].

Diese theoretische Struktur der Gotteserkenntnis zeigt ihrerseits praktische Folgen. Der Mensch, der sich als Christ in die Nachfolge Christi begibt, ist gerufen, diese Gottesbeziehung, die ihm durch die Gabe des Geistes ermöglicht ist, auch tätig zu pflegen. *Cognitio* ist also wenigstens partiell jene θεωρία. Sie stellt das beste Vermögen des Menschen, die innere Tätigkeit dar, die den Menschen auf Gott hin hält, ja ist selbst göttliche Wirkkraft.

Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, dass der spärliche Textbestand aus dem Werk des Victorinus kaum allgemeingültige Aussagen zulässt und daher vieles spekulativ bleiben muss, wenngleich es hier mit Belegen scheinbar eindeutiger Textstellen vorgestellt wird. So lassen sich auch Aussagen finden, die zunächst eine Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis nahezulegen scheinen – wie etwa der Absatz zur Definition κατ’ ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου im *Liber de definitionibus*. Als Beispiel zur Anwendung dieser Definition durch Negation[80] dient dem Autor Gott:

„Durch diese Form der Definition kann Gott definiert werden. Weil wir schlechthin nicht wissen können, was Gott ist, ersetzt für uns die Negation aller existierenden Dinge, die die Griechen ὄντα nennen, den Begriff ‚Gott‘, wenn wir den Gesamtbegriff aller uns bekannten Dinge durch Negation eingeschränkt und aufgehoben haben: ‚Gott ist weder Körper noch irgendeines der Elemente noch Seele noch Geist noch Empfindung noch Verstand noch irgendeines der Dinge, die wir erfassen können.‘ – Man kann, wenn man diese Arten von Dingen negiert, definieren, was Gott ist, insbesondere wenn man zur Definition hinzufügt, dass Gott sogar genau das ist, was nicht definiert werden kann.“[81]

Die bloße Definition über das, was das zu Definierende *nicht* ist, bedeutet allerdings einen fragwürdigen Erkenntnisgewinn.[82] Außerdem ist Gott ausdrücklich genannt als das, was wir auf keine Weise wissen können – „nullo modo scire possimus“. Allerdings bleibt es nicht bei dieser vermeintlichen Absage an die Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Vielmehr wird nur das *scire* negiert, die Belege für die Affirmation

[79] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,53,14: „Forma igitur filius, in qua videtur deus.“

[80] Vgl. dazu der Kommentar von Andreas Pronay, *C. Marius Victorinus, Liber de definitionibus. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens*, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, (Reihe: Studien zur klassischen Philologie; Bd. 103), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997, 255–257. Dort auch die Ausführungen zur Tradition der *via negativa*.

[81] Marius Victorinus *De definitionibus* 24,17–25: „Quo genere definitionis deus definiri potest. Etenim cum quid sit deus nullo modo scire possimus, sublatio omnium existentium, quae Graeci ὄντα appellant, cognitionem dei nobis, circumcisa et ablata notarum rerum cognitione, supponet: ‚deus est neque corpus neque ullum elementum neque anima neque mens neque sensus neque intellectus neque aliquid quod ex his capi potest‘. His talibus sublatis quid sit deus poterit definiri; magis si addas, quod etiam definiri non potest, id deum esse.“

[82] Vgl. Pronay, *C. Marius Victorinus, Liber de definitionibus*, 256.

eines *cognoscere* bleiben, so ließe sich argumentieren, davon also nicht betroffen. Stattdessen bemerkt Baltes bspw., dass es nach Victorinus zwar „schwierig sei, Gott zu erkennen, aber dennoch nicht hoffnungslos, da Gott wolle, dass wir ihn erkennen; denn zu diesem Zweck habe er die Welt geschaffen und uns durch seinen Sohn den Weg zum Vater geebnet“[83]. Dabei bezieht er sich auf einen Gedankengang des Victorinus in *Adversus Arium*:

„Erhebe dich, richte dich auf, mein Geist, und erkenne die Kraft, durch die du mir von Gott eingehaucht worden bist. Gott zu begreifen ist schwer und dennoch nicht hoffnungslos, denn er hat ja gewollt, dass wir ihn kennen, und er hat die Welt seiner göttlichen Werke geschaffen, damit wir ihn durch alle diese hindurch wahrnehmen. Ja der Logos, der sein Sohn, sein ‚Abbild‘ und seine ‚Gestalt‘ ist, hat uns von sich aus einen Erkenntnisweg zum Vater geschenkt. Doch unter welche Natur, Gattung, Macht und Potenz sollen wir Gott einreihen, wie ihn verstehen und uns vorstellen? Oder weiter, durch welche Scheinerkenntnis berühren wir ihn und steigen zu ihm auf? Und wenn wir behaupten, dass er unerkennbar sei, halten wir ihn dann nicht in gewisser Weise doch für erkennbar? Ja, wir haben dank des göttlichen Hauches eine Seele, und dadurch besitzen wir in uns einen Teil, der das Höchste in uns ist. Wir berühren also Gott selbst durch jenen Teil, in dem wir von ihm sind und abhängen. Ja nach der Ankunft des Erlösers, wo wir im Erlöser Gott selbst gesehen, von ihm Belehrung und Unterweisung erhalten und den Heiligen Geist, den Lehrmeister des Denkens, empfangen haben – was wird uns dieser erhabene Lehrmeister des Denkens anderes schenken, als Gott zu kennen, erkennen und bekennen?“[84]

Für die Gotteserkenntnis, welche als schwierig (*difficile*) qualifiziert wird, wird hier das Verb *intellegere* verwendet. Allerdings hält sich die Verwendung von *intellegere* nicht eindeutig durch. Denn zuletzt heißt es im zitierten Ausschnitt, dass wir mit dem Wirken des Geistes als Lehrmeisters Gott kennen (*nosse*), erkennen (*cognoscere*) und bekennen (*fateri*). Es wird also deutlich, dass sowohl *intellegere* als auch *cognoscere* für diese Form der Gotteserkenntnis gebraucht werden. Umgekehrt ist es auch eindeutig im Text nachweisbar, dass sowohl *cognoscere* als auch *intellegere* für die innergöttliche Erkenntnis gebraucht werden können.[85] Eine eindeutige und scharfe Begriffsverwendung lässt sich hier also nicht ausmachen.

Umso wichtiger und wesentlicher ist zuletzt allerdings die Verwendung der Rede von der Schau in den theologischen Schriften. Besonders der Begriff der *visio* findet

---

[83] Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, 19.

[84] Marius Victorinus *Adversus Arium* 3,6 (= CSEL 83,1): „Extolle te igitur atque erige, spiritus meus, et virtutem, qua a deo mihi es inspiratus, agnosce. Deum intellegere difficile, non tamen desperatum. Nam ideo (nos) nosse se voluit, ideo mundum opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus. λόγος certe, qui eius filius, qui imago, qui forma est, a se ad patrem intellegendi transitum dedit. Deum igitur, in qua natura, in quo genere, in qua vi, in qua potentia ponimus, intellegimus, aestimamus? Vel qua fantasia intellegentiae adtingimus atque in eum provehimur? Et cum inintellegibilem esse dicimus, hoc ipso quodammodo intellegibilem esse iudicamus. Certe insufflatione dei anima nobis atque ex eo pars in nobis est, quae in nobis est maxima. Adtingimus igitur eum eo quo inde sumus atque pendemus. Certe post salvatoris adventum, cum in salvatore ipsum deum vidimus, cum ab eo docti atque instructi sumus, cum ab eo sanctum spiritum intellegentiae magistrum accepimus, quid aliud tantus intellegentiae magister dabit, nisi deum nosse, deum cognoscere, deum fateri?“

[85] So finden sich in *Adversus Arium* zahlreiche Belege für die Trias von *esse*, *vivere* und *intellegere*, während in den Hymnen dann von *existentia*, *vita* und *cognitia* die Rede ist.

vielfache Verwendung in den Schriften des Victorinus. So heißt es beispielsweise in seiner Kommentierung des Paulusbriefes an die Galater:[86]

„revelatio autem ipsarum rerum visio est, quod utique plus est. quis autem revelavit? Iesus Christus.“[87]

Jesus Christus als der Offenbarende ist hier also in die Mitte der *visio* gerückt, denn er allein wirkt die Erkenntnis der höheren Dinge. Im gleichen Kommentarwerk zum Brief an die Galater – auf der Linie des Paulus – findet sich übrigens auch eine strikte Ablehnung der Rechtfertigung aus den Werken heraus: „Ipsa enim fides sola iustificationem dat et sanctificationem. Ita quaelibet caro, sive Iudaei, sive ex gentibus, non ex operibus neque observatione legis Iudaeorum, sed iustificatur ex fide.“[88] Diese Ablehnung ist nach Markschies vor allem auch deshalb so strikt, weil Victorinus sie „vor dem platonischen Hintergrund des Gegensatzes von intellektueller *vita contemplativa* und *vita activa* (‚theoretischer‘ und praktischer Lebensführung)“[89] verstehe.

Im Werk des Victorinus finden sich nun noch tiefgreifendere, philosophischere Belege für ein *visio*-Konzept, die sich direkt aus der neuplatonischen Quelle speisen. An solch einer Stelle spricht Marius Victorinus davon, welche Folgen die Hinwendung der Seele auf den νοῦς hat. Die *visio* nämlich führt zur *unitio*:

„Anima autem cum suo νῷ, ab eo qui νοῦς est, potentia vitae intellectualis est, non νοῦς est, ad νοῦν quidem respiciens quasi νοῦς est. Visio enim ibi unitio est. Vergens autem deorsum et aversa a νῷ, et se et suum νοῦν trahit deorsum, intellegens tantum effecta, non iam ut intellegens et intellegibile“[90]

Um diese Stelle in ihrer ganzen Bedeutung zu begreifen bedarf es noch des Hinweises, dass unmittelbar zuvor betont wurde, dass „Gott ganz Logos, ganz Nus, ganz Weisheit“ sei, dass er der sei, „den wir nur im Geiste betrachten und der uns durch seine Herablassung und seinen Willen zu sich erhoben hat“[91]. Wenn aber Gott als νοῦς

---

[86] Die Briefe des Apostels Paulus stellen für Victorinus aufgrund des Heiligen Geistes, welcher in Paulus wirke, das unverfälschte Zeugnis des Evangeliums dar. Vgl. Tim Geelhaar, *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter*, (= Dissertationsschrift, Universität Frankfurt, 2013), Göttingen 2015, 77 f.

[87] Marius Victorinus *In epistolam Pauli ad Galatas* 1,12: “A revelation, however, is a vision of the things themselves, which is clearly something greater. But who revealed it? Jesus Christ.” (Übersetzung nach Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, 259).

[88] Marius Victorinus *In epistolam Pauli ad Galatas* 1,2,15 f.: “For faith itself alone grants justification and sanctification. Thus any flesh whatsoever – Jews or those from the Gentiles – is justified on the basis of faith, not works or observance of the Jewish Law.” (Übersetzung nach Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, 282).

[89] Markschies, „Marius, II 21“, 911 f.

[90] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,61,9: „Die Seele ist ferner mit ihrem eigenen Nus, den sie von dem hat, der Nus ist, Vermögen intellektuellen Lebens: sie ist nicht der Nus selbst, aber wenn sie ihren Blick auf den Nus richtet, ist sie sozusagen selbst der Nus. Dort ist nämlich jeder Anblick Vereinigung. Wenn sie sich jedoch abwärts und vom Nus wegwendet, zieht sie sich und ihren Nus ins Niedere.“

[91] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,60,27–31: „Hic est deus, λόγος totus, νοῦς totus, tota sapientia, omnipotens substantiva substantia, quem veremur, quem colimus, solo spiritu videntes, ipsius nutu et voluntate in ipsum erecti, gratia crucis miserante nos domino nostro Iesu Christo. Ἀμήν.“

begriffen wird, stellt dies zunächst eine Spannung dar, da dem plotinischen System gemäß der νοῦς bekanntlich nicht das Höchste, sondern seinerseits unermesslich übertroffen vom ἕν ist. Es gilt hier aber zu bedenken, dass Marius Victorinus sich in der Tradition der porphyrianischen Neuplatonismusinterpretation bewegt, und dieser hatte bekanntermaßen das plotinisch noch absolut Transzendente mit dem „Sein selbst“[92] und dem νοῦς also identifiziert, insofern der νοῦς Selbstbild des absoluten Prinzips ist. Demnach beschreibt die Hinwendung der Seele (*anima*) zum νοῦς hier also auch die Hinwendung zu Gott selbst. Der Kontext der Stelle macht deutlich, dass diese Hinwendung als eine Rückwendung zu begreifen ist. Ferner ist der νοῦς bzw. Logos identifiziert als der Sohn, d. h. die zweite göttliche Hypostase, welche sich den Menschen offenbart hat. Der Mensch wendet sich in seiner Seele also zu Gott in Gestalt des Sohnes zurück und diese Schau auf den göttlichen νοῦς wirkt im Sinne einer Vereinigung, da der νοῦς selbst – man denke an die klassisch-aristotelische Bestimmung – Hervorgang und Rückwendung in Einheit ist. Der νοῦς wirkt in der Seele – Victorinus unterscheidet hier zwischen einem der Seele eigenen νοῦς und *dem einen* göttlichen νοῦς, die aber beide in der Hinwendung des einen auf den anderen gerade nicht nur deckungsgleich, sondern identisch werden. Die Struktur des νοῦς bildet diese Dynamik von Hervorgang und Rückkehr ab: Der Sohn, selbst Abbild des Vaters und also Leben, gleicht der Seele, die als lebendig machendes Prinzip im Menschen Abbild des Sohnes, des νοῦς, ist – und daher als Abbild des Bildes bezeichnet werden kann.[93] Dass Victorinus hier nun feststellt, dass die *visio* in Hinsicht auf den νοῦς eine *unitio* sei, zeigt, inwiefern der Mensch in der Hinwendung auf Gott in die Dynamik des göttlichen νοῦς mithineingenommen wird. Wie der Sohn mit dem Vater ganz und vollkommen weseneins ist, wenngleich er auch als Leben Bild der Vaters, Bewegung und Hervorgang ist, so ist die Seele, genauerhin der νοῦς in der Seele, wenn er sich auf Gott bzw. den Sohn hinwendet, in einer bestimmten Weise identisch mit dem Sohn und also mit Gott. Dies lässt sich nun auch umgekehrt verstehen: Strebt die Seele nicht hinauf zu Gott, sondern nach den niederen Dingen, nach Vergänglichem, verliert sie ihren intelligiblen Charakter.[94] Es zeigt sich also, dass die Seele und der in ihr wirkende νοῦς in einer bestimmten Weise stets zu dem werden, wonach sie streben, d. h. zu dem sie sich hinwenden. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass die porphyrianische Identifikation bei Victorinus nicht einfach unreflektiert bleibt. Wenn sie sich ihm auch in der Ausdeutung des nizänischen ὁμοούσιος als ein passendes Denkmodell erweist und daher zur Anwendung gebracht wird, so behält Victorinus dennoch ein stetes Bewusstsein für die radikale Transzendenz des ersten göttlichen Prinzips in seiner ersten Hypostase – d. h. Gott-Vater. Dies formuliert er unmissverständlich:

„Jenes ‚sein‘, das ich mit diesen Begriffen bezeichne, verbleibt bei sich selbst und wird durch seine eigene Bewegung bewegt; es gibt sich seine männliche Kraft durch die ihm eigene Macht, durch die wiederum alle Dinge ihre männliche Kraft und die ihnen eigene Macht empfangen;

[92] Vgl. Porphyrios *In Platonis Parmenidem commentaria* 12.
[93] Vgl. Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,61.
[94] Vgl. Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,61,11 f.

dieses ‚sein' ist daher die volle, absolute und in jeder Hinsicht göttliche Vollkommenheit, jenseits aller Vollkommenheiten. Dies ist Gott, höher als der Nus, höher als die Wahrheit, allvermögende Potenz und darum nicht Gestalt. Der Nus und die Wahrheit sind dagegen Gestalt – untrennbare Gestalt, ohne einem anderen anzuhangen, vielmehr untrennbar verknüpft als gleiche Substanz, sei es Abbild oder Gestalt, um die Potenz Gottes des Vaters zu offenbaren. Das, was wir das erste ‚sein' genannt haben – und das ist Gott –, wird auch Schweigen, Ruhe und Unbeweglichkeit genannt."[95]

In Hinsicht auf die Gotteserkenntnis ist die neuplatonische Abkunft des Marius Victorinus also in der Struktur eindeutig auszumachen. Inhaltlich geht er allerdings wesentlich darüber hinaus. In einer zutiefst christlichen Interpretation stellt er zunächst fest, dass wir durch Christus mit Gott versöhnt seien.[96]

„Doch da die Erinnerung an sich selbst und an Gott im Menschen verdunkelt ist, braucht es den Heiligen Geist. Wenn das Wissen und Erkennen dessen, ‚was die Breite, Länge, Tiefe und Höhe ist'[97], hinzukommen, um die Liebe und den Glauben an Christus mit Hilfe des Heiligen Geistes, der das Wissen ist, zu stärken, dann ‚wird der Mensch gerettet werden'. Denn der Heilige Geist legt in vollem Umfang ‚Zeugnis' von Christus ab und ‚lehrt' alles; er ist die innere Kraft Christi, die Wissen schenkt und zum Heil verhilft, und daher ist er ein ‚zweiter Paraklet'. Denn den Menschen, die durch ihre Sünden tot waren, musste zuerst das Leben geschenkt werden, damit sie durch den Glauben auf Gott hin ausgerichtet werden: das bedeutete schon, aus dem Leben Gottes zu leben, das ‚Christus im Fleische' brachte, um auch dem Fleische zu helfen. Deshalb musste den Menschen, nachdem sie durch den Glauben, d. h. durch Christus, den Sohn Gottes, gestärkt worden waren, auch das Wissen Christi und ebenso das Wissen von Gott und der Welt gegeben werden, ‚um über sie Gericht zu halten'. Wenn sie dieses verstanden hätten, würden sich die Menschen leichter zum Licht Gottes durch die Erkenntnis ihrer selbst und des Göttlichen, durch die Verachtung des Irdischen und Weltlichen und durch die Sehnsucht, die das Wissen um das Göttliche in ihnen erweckte, befreien."[98]

[95] Marius Victorinus *Adversus Arium* 3,7,13– „Omnibus his hoc esse quod dico manens in se suo a se motu virificans potentia sua, qua cuncta virificantur et potentificantur, plena, absoluta, super omnes perfectiones omnimodis est divina perfectio. Hic est deus, supra νοῦν, supra veritatem, omnipotens potentia et idcirco non forma. Νοῦς autem et veritas forma, sed non ut inherens alteri, inseparabilis forma, sed ut inseparabiliter adnexa ad declarationem potentiae dei patris eadem substantia vel imago vel forma. Illud igitur primum quod esse diximus, quod deus est, et silentium dictum et quies atque cessatio." Des Weiteren wird dabei festgehalten: „ubique enim deus et omnia deus" – „Gott ist überall und Gott ist alles" (3,7,26). Zuletzt heißt es: „Ergo ista, essentia, silentium, cessatio, pater, hoc est deus pater. At vero vita, verbum, motus aut actio, filius" – „Diese, d. h. Wesenheit, Schweigen und Unbeweglichkeit, sind also der Vater, und zwar Gott-Vater. Leben, Wort, Bewegung oder Akt sind dagegen Sohn" (3,7,35 f.).

[96] Marius Victorinus *Adversus Arium* 4,17,25.

[97] Da hier leider in der Übersetzung Hadots zu „quae sit latitudo dei, quae longitudo, quae profunditas et altitudo" der *Genitivus subjectivus* nicht übersetzt wurde, bleibt die Übersetzung dunkel und es wird nicht deutlich, dass hier von Gott die Rede ist.

[98] Marius Victorinus *Adversus Arium* 4,17,24–34: „Propter vero hominum obrutam sui et dei memoriam opus est spiritus sanctus. Si accesserit scientia et intellegere quae sit latitudo dei, quae longitudo, quae profunditas et altitudo, et confirmata fuerit caritas et fides in Christum per spiritum sanctum, qui scientia est, fiet salvus. Plene namque ipse dicit testimonium de Christo et docet omnia et est interior Christi virtus, scientiam tribuens et ad salvationem proficiens, unde alter paraclitus. Etenim mortuis per peccata hominibus vita prius danda fuerat, ut erigerentur in deum per fidem, quod erat iam vivere ex dei vita, quam adtulit Christus in carne, ut carni etiam subveniret. Quare, confirmatis hominibus per fidem, per Christum filium dei, etiam scientia danda videbatur et de Christo et perinde de deo, item de mundo, ut eum argueret. Quae cum intellexissent, facilius ad dei lucem homines sui

Grundsätzlich haben also einerseits der Sohn andererseits aber auch der Geist einen notwendigen Anteil an der Rückkehr zum Vater. Sind sie selbst die innergöttliche Bewegung des Vaters auf sich selbst hin so nehmen sie den Menschen in diese Bewegung hinein. Christus versöhnt den Menschen durch seine Anwesenheit beim Vater und seine Fürsprache für den Menschen mit Gott-Vater und der Geist wirkt die Erkenntnis, die im Menschen zwar angelegt, jedoch begraben ruht, über Gott und den Menschen selbst, d. h. über seine rechte Verortung im Gefüge der Schöpfung und die Einsicht in das Wirken der zweiten göttlichen Hypostase. Damit wirkt er die innere Einsicht des Glaubens und vermittelt so zwischen Christus und dem Menschen, während Christus wiederum zwischen dem Menschen und dem Vater vermittelte. Insgesamt können wir also eine wesentliche Entwicklung gegenüber dem pagan-neuplatonischen Denken sehen und beobachten, wie die christlich-trinitarische Konzeption die Möglichkeit der Erkenntnis des Ersten Prinzips neu bestimmt und ganz wesentlich an das Wirken Gottes selbst bindet.

Die Bezeichnung „alter paraclitus" erweist sich in der Doppelstruktur als sinnvoll, weil dem Geist hier also nach Christus die zweite Vermittlungsinstanz eignet und er auf das Wirken Christi aufbaut und verweist. Er wirkt im Menschen *caritas* und *fides* auf Christus hin, schenkt *scientia* und wirkt so *salvatio*, wobei allerdings der Glaube zuvorderst mit Christus verbunden ist, während *scientia* vorrangige Angelegenheit des Geistes bleibt. Er gibt das Wissen über Christus, Gott-Vater und die Welt, wie es heißt. Das prozessual-aktive Moment des Wirkens des Geistes wird mit den Partizip-Aktiv (*tribuens* bzw. *proficiens*) anschaulich nachgebildet. Aus dem vom Geist gewirkten *intellegere* heraus wird den Menschen sodann eine Hinwendung zum *lux dei*, eine neuerliche *intellegentia* ihrer selbst sowie Gottes zuteil und ebenso eine Abwendung von der erscheinenden Wirklichkeit und eine Hinwendung zur ewig-unvergänglichen Wahrheit. Dadurch wird zuletzt eine Befreiung aus den Verwicklungen dieser Welt möglich. Es ist allerdings wiederum zu beachten, dass alle drei göttlichen Hypostasen ineinander wirken und im tiefen Sinne des *homoousios* eins sind. So wirkt der Geist auch in Christus, ja er ist „interior Christi virtus". Die Differenz gegenüber der sich in den *Enneaden* äußernden Sprechweise Plotins, welche keinerlei positive Aussage in Hinsicht auf jenes unübertreffliche und vollkommene Prinzip zuließ, liegt auf der Hand. Nach Ziegenaus[99] nimmt Victorinus daher auch eine mittlere Position zwischen den extremen Polen in der Frage um die menschliche Gotteserkenntnis ein. Diese Position gründet auch in der strikten Ablehnung der arianischen Denkweise, welche auf einer mehr konsequent subordinativen Verhältnisbestimmung der Hypostasen beharrte und das erste Prinzip vorzüglich mit negativen Bestimmungen versah, wie sie uns etwa im von Victorinus referierten Denken des Candidus begegnen.[100]

---

divinorum que intellegentia liberarentur terrenorum mundanorum que contemptu et desiderio quod excitat scientia divinorum."

[99] Vgl. hierzu und zum folgenden Argumentationsgang Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 333–342.

[100] Vgl. Candidus *Epistula ad Marium Victorinum* – dort die Wiedergabe eines Briefes des Arius an Eusebius – sowie vor allem Candidus *De generatione divina* mit der Betonung des „ingenitus" und des „infinitum, inconprehensibile, incognoscibile, invisibile, inversibile, inmutabile" (3,29) etc.

Der Schwierigkeit der Erkenntnis Gottes ist sich Victorinus selbst bewusst, wie wir bereits zeigten, ja es scheint teils, dass er gar ebenfalls eine solche Erkenntnis für unmöglich hielte: „Von Gott zu sprechen, ist eine Kühnheit, die den Menschen übersteigt."[101] Es darf aber nicht übersehen werden, dass hier dezidiert das Sprechen, nicht aber das Erkennen, negiert wird. Denn es heißt weiter: „Da aber der väterliche Nus in unsere Seele eingedrungen ist und der von oben gesandte Geist jene Symbole in Bewegung bringt, die als eingeborene Ideen unserer Seele seit Ewigkeit eingeschrieben sind, will unsere Seele sozusagen in einem Aufschwung des Geistes die unaussprechlichen Dinge und unerforschlichen Mysterien des göttlichen Wollens und Tuns zwar sehen, jedoch, da sie jetzt in einem Körper wohnt, ist schon das bloße Erkennen dieser schwierig, sie auszusprechen aber ist unmöglich."[102] Die Sprache kann demnach nicht die Einfachheit und Vollkommenheit des Göttlichen ausdrücken, das Wirken des göttlichen νοῦς in der Seele des Menschen ermöglicht aber prinzipiell eine *elatio mentis*, die auf ein Erfassen der *ineffabiles res* und der *investigabilia mysteria* des göttlichen Wollens und Wirkens ausgreift. Daher formuliert Victorinus durchaus apophatisch und bezeichnet Gott nicht nur als προόν, sondern sodann auch als μὴ ὄν.[103] Dass trotz der porphyrianischen Adaption der plotinischen Konzeption auch die plotinische Henozentrik eine gewisse Bedeutung für Victorinus hat, wird vor allem auch an *Adversus Arium* ersichtlich.[104] Es muss allerdings angemerkt werden, dass nicht jede Aussage der radikalen Verborgenheit eine Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis durch den Menschen bezeichnet; stattdessen ist stets darauf zu achten, dass hier eine rein logisch (und keinesfalls temporal) zu begreifende Vorgängigkeit ins Spiel kommt, da natürlich erst mit der Zeugung als „Erscheinen des Verborgenen"[105] die Gotteserkenntnis als Möglichkeit angenommen werden kann, wie Victorinus bemerkt. Erst dann gestaltet sich Gott, offenbart sich als Sohn und geht aus „Ruhe, Schweigen, Potenz" nun in „Bewegung, Wort, Aktualität" über.[106] Ziegenaus spricht hier von der „internen Selbstgestaltung", in welcher sich das Sein Gottes konstituiert und welche die notwendige Voraussetzung der möglichen Erkenntnis Gottes durch den Menschen darstellt.[107] Allerdings stellt sich die göttliche Unendlichkeit, welche allen drei Hypostasen, die doch wesenseins sind, eignet, als ein Problem für das Begreifen durch den endlichen Menschen dar. Die Unendlichkeit Gottes wendet sich zunächst auf ihn selbst zurück, gleichsam beiläufig wirkt sie so aber eine „mattere

[101] Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 1,5: „De deo dicere super hominem audacia est."

[102] Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 1,6–11: „Sed quoniamsi inditus est animae nostrae νοῦς πατρικὸς et spiritus desuper missus figurationes intellegentiarum inscriptas ex aeterno in nostra anima movet, ineffabiles res et investigabilia mysteria dei voluntatum aut operationum quasi quaedam mentis elatio animae nostrae vult quidem videre et etiam nunc in tali sita corpore difficile intellegere solum, edicere autem impossibile."

[103] Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 3 ff. Vgl. Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 334.

[104] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,49.

[105] Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 14,12. Vgl. auch Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 334.

[106] Vgl. ebd.

[107] Vgl. ebd., 335.

Konturierung bereits undichteren Seins, das auch erkennend nicht mehr die ganze Fülle Gottes aufnehmen kann“[108]. Diese stetige Abnahme des Seinsgrades und der Intensivität des Abbildes in den Abschattungen bedeutet zugleich eine Minderung des inneren Raumes (χώρημα) um das göttliche πλήρωμα insgesamt in seiner unendlichen Fülle zu erkennen, weswegen auch die menschliche Seele mit ihrem „endlichen Sein“ und ihrer nur eben „getrübten Erkenntnis“ diese Überfülle der inneren göttlichen Wirklichkeit nicht in sich zu fassen vermag. So bemerkt er: „Der Mensch hat nur ein partielles Wissen von Gott“[109]. Ein vollkommenes χώρημα für die Überfülle Gottes, dessen πλήρωμα, findet sich allein im göttlichen Logos selbst,[110] was wiederum nichts anderes bedeutet als: im νοῦς. Denn der „himmliche Logos ist der νοῦς oder göttliche Geist“[111]. Das heißt zuletzt: „Gott kann nur von sich selbst adäquat erfasst werden.“[112] Bedeutet dies aber nicht eigentlich eine generelle Absage an jegliche Form der Gotteserkenntnis im strikten Sinne, da doch Gott als ein vollkommenes und ganzes, absolut einheitliches Sein, das gerade nicht ein aus Teilen Zusammengesetztes ist, auch nicht eben nur partiell erkannt werden kann? Wenn doch der Mensch und dessen Seele selbst nur „Abschattungen des allumfassenden, unendlichen Seins, Lebens und Erkennens“[113] sind – wie sollte diese Abschattung dann zugleich jenes universelle, absolut einheitliche und vollkommene, unendliche Sein fassen können?

Die Antwort darauf zeigt sich dem so Fragenden, wenn er sich bewusst macht, dass der Mensch – auch und gerade als Abschattung – immer auch einen Anteil an diesem Sein hat: der ihm innewohnende νοῦς πατρικὸς begründet im Menschen ein zunächst fundamentales Wissen um die göttliche Existenz, dessen *latitudo*, *longitudo*, *altitudo* und *profundum*. Eine Gottesschau im engeren Sinne ist für Marius Victorinus zunächst unwahrscheinlich. Denn „Gott ist nämlich sozusagen etwas Verhülltes, ‚denn niemand sieht Gott‘. Der Sohn ist also die Gestalt, unter der Gott gesehen wird“[114]. Diese Selbstoffenbarung Gottes – Ziegenaus spricht von der „heilsgeschichtlichen Selbsterschließung“[115] – ist eine grundstürzende Potenzierung der natürlicherseits durch den νοῦς πατρικὸς möglichen Erkenntnis. Dies zeigt sich etwa, wenn Victorinus festhält, dass „vor Christi Ankunft alles Irrtum und eitle Wahrheit war“[116]. Doch gibt es offensichtliche Belege dafür, dass die Gotteserkenntnis vor allem

[108] Ebd.

[109] Ebd., 335. Ziegenaus verweist auf Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 1,11 f. sowie 32,5.

[110] Vgl. Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 337.

[111] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,62,33 f.: „Si igitur istud est, λόγος caelestis, hoc est νοῦς vel spiritus divinus, est in anima divina.“

[112] Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 341.

[113] Ebd., 335.

[114] Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,53,15.

[115] Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 335.

[116] Marius Victorinus *In epistolam Pauli ad Ephesios* 4,20,17 f.: „Ante Christi adventum error omnis et vana sapientia fuit.“ Ziegenaus (S. 336) interpretiert vor allem auch Victorinus’ Ablehnung eines Mittelwesens, wie es wohl der Arianismus annahm, als ein Indiz der erkenntnisnotwendigen Aufwertung der Offenbarung in Christus. Das ist allerdings fragwürdig, da die victorinische Interpretation in der Auseinandersetzung mit dem arianischen Candidus in Hinsicht auf die Erkenntnis

vom Geist gewirkt wird. Der Glaube ist sodann das rechte Verhältnis des Menschen zur empfangenen Offenbarung und also die in Christus begonnene Hinwendung zu Gott. Diese Hinwendung ist in besonderer Weise heilsrelevant und nur durch Gott lässt sich jene notwendige und ersehnte Rettung aus der Sünde erreichen. Übrigens offenbart auch der Sündenbegriff selbst eine neuerliche Relativierung der Gotteserkenntnis, wie sie wohl von Marius Victorinus verstanden worden ist. So schreibt dieser am Ende seines Antwortbriefes an Candidus:

„Rette uns nun, Vater, vergib uns unsere Sünden. Denn es ist eine Sünde, von Gott auszusagen, was und wie er ist, und mit einer menschlichen Stimme das Göttliche aussprechen zu wollen, anstatt es anzubeten. Doch weil Du uns einen Geist gegeben hast, heiliger, allmächtiger Vater, haben wir eine stückweise Erkenntnis von Dir und drücken sie aus. In völliger Unwissenheit wissen wir von Dir; durch den Glauben aber kennen wir Dich auf vollkommene Weise und bekennen Dich in jedem Wort immer als Vater Gott und Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, und als Heiligen Geist.“[117]

Es wird hier zum einen artikuliert, dass der Anspruch auf eine Aussagbarkeit Gottes – dessen Was und Wie – Sünde und also falsch sei. Zum anderen wird jedoch gleichzeitig eine „vollkommene Kenntnis“ Gottes im trinitarisch verfassten Glauben beansprucht. Diese Ambivalenz markiert den grundlegenden Unterschied, demnach es also möglich ist im rechten Glauben Gott zu kennen, es aber zugleich unmöglich ist, ihn auch angemessen aussagen zu können. Wir begegnen hier also einmal mehr der grundlegenden Differenz von Kenntnis und Sprache. Letztere ist als vielheitliches Instrument in der vielheitlichen Welt grundlegend defizitär und unfähig, den absolut einfachen und vollkommenen Gott zu fassen. Der Glaube allein kann ihn kennen, hat er sich ihm doch schließlich in der Offenbarung gezeigt.

Die starke Bedeutung des Glaubens gründet auch in der Wiederentdeckung des Paulus, welche für Marius Victorinus wesentlich ist. Mit dem der paulinischen Theologie entlehnten Glaubensbegriff erhält er ein Konzept, welches ihm die Möglichkeit gibt, „jene Aporie von Weltverfallenheit und Selbst- bzw. Gotteserkenntnis zu überwinden“[118]. Dass im obigen Zitat lediglich von „einem Geist“ (*spiritus*) die Rede ist und dabei offen bleibt, ob dies auf die Geistnatur des Menschen oder stattdessen auf das Geistgeschenk, d. i. der Heilige Geist, bezogen ist,[119] erscheint mir durchaus beabsichtigt. Zwar wird *spiritus* vorzugsweise tatsächlich zur Bezeichnung der dritten göttlichen Hypostase verwendet, doch ist auch die Geistnatur des Menschen eine

---

gerade und vor allem auf (1) den νοῦς πατρικὸς und (2) den „von oben gesandten Geist“ abhebt. So etwa Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 1,5–15. Gerade der Sohn findet hier also keine Erwähnung.

[117] Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 32,1–10: „Salva nunc nos, pater, concede nobis peccata nostra. Et hoc enim peccatum de deo dicere, quod est et quomodo, et humana voce divina non venerari, sed enuntiare velle. Sed quoniam dedisti spiritum nobis, sancte omnipotens pater, partilem de te cognoscentiam et habemus et dicimus, omnigenus autem ignorationem de te habentes cognoscentiam de te habemus et rursus per fidem perfectam de te cognoscentiam habemus te patrem deum et filium Iesum Christum dominum nostrum et sanctum spiritum in omni verbo semper confitentes.“

[118] Steinmann, *Die Seelenmetaphysik*, 123.

[119] Vgl. Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 341.

erkenntniswirkende Kraft, die ihm als νοῦς πατρικὸς vom Vater geschenkt wird und – wie das Wirken des Heiligen Geist – auf *notio*, auf Wissen und Erkenntnis hin ausgeht. Eine weitere Beobachtung ist, dass die trinitarische Verfasstheit Gottes sowie die Gottessohnschaft Christi zu wesentlichen Distinktionsmerkmalen in der Bestimmung der eigenen Gotteserkenntnis gegenüber jener der Heiden und Juden werden. Sohn und Heiliger Geist sind als zweite und dritte Hypostase des einen göttlichen Wesens heilsnotwendig, da sie auf den Vater hin vermitteln.[120]

Die Notwendigkeit des νοῦς πατρικὸς, die Gabe des Geistes und das Wirken des Sohnes als notwendige Voraussetzungen der Gotteserkenntnis sind unverkennbare Belege für die gnadenhafte Zuwendung Gottes und den Geschenkcharakter der Erkenntnis, die also nicht als Ausdruck der menschlichen Erhabenheit und als Verdienst seines eigenen Vermögens missverstanden werden darf.[121] Die Gotteserkenntnis durch den Glauben ist, wenn sie auch als eine grundsätzlich vollkommene bezeichnet wird,[122] doch nicht als solche vom Menschen ganz und abschließend begriffen. So wird das Wirken des Geistes als ein beständiges und immerzu vertiefend wirkendes Erkennen beschrieben,[123] doch auch die eschatologische Vervollkommnung der Erkenntnis steht zuletzt noch aus,[124] was wiederum eine Relativierung der diesseitigen Erkenntnis bedingt. Diese Einschränkung gründet auch für Victorinus schon in dem Umstand, dass der Mensch aus der Geschichte des Falles von Adam und Eva heraus in seiner diesseitigen Leiblichkeit gebunden und noch nicht vervollkommnet ist.[125] Victorinus erläutert seine Vorstellung von der Zusammensetzung und der Formung des Menschen in Leib und Seele beispielsweise in *Adversus Arium* 1B,62 ff. In 1B,64,10–28 formuliert er deutlich, dass auch der Leib in einem bestimmten Sinne als strukturelles Abbild der göttlichen Trinität begriffen werden kann,[126] wenngleich dies von der Seele[127] zu sagen ihm – schon aufgrund der philosophisch-theologischen Tradition – einfacher fiel. Wir sehen jedenfalls, dass sowohl heilsgeschichtliche wie auch ontologische Gründe für die Relativierung besonders der diesseitigen Gotteserkenntnis anzuführen sind.[128]

---

120 Siehe dazu S. 178.

121 Vgl. Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 336.

122 Siehe Marius Victorinus' Bewertung zum Ende des Schreibens an Candidus, oben S. 181.

123 Vgl. dazu Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 337.

124 Vgl. ebd.

125 Vgl. Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,64,18.

126 Die Deutung von Ziegenaus (S. 337, Anm. 28), hieraus und vor allem auch aus *Hymni de trinitate* 2,35–38 (vgl. oben, S. 170) „eine positivere Würdigung der Materie (= Welt)“ abzuleiten, erscheint mir äußerst fragwürdig. Gerade in dem Hymnus ist die Aussage „amavi mundum“ perfektivisch und also als offensichtlicher Kontrast zu „nunc odi mundum“ formuliert. Die Liebe zur Welt, ja auch nur die Hinwendung zu ihr, darf also als Ausdruck des vorgeistigen, dunklen Unglaubens gelesen werden.

127 Vgl. Marius Victorinus *Adversus Arium* 1B,63.

128 Vgl. Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 337, auch 341.

Dass nun trotz der ontologischen Differenz von Gott und Mensch einerseits und trotz des heilsgeschichtlichen Standes des Menschen andererseits dennoch Aussagen über Gott getroffen werden können, gründet weniger in einem dogmatischen Interesse an der Überwindung der „Vielfalt der Häresien mit ihren partiell richtigen Anliegen“[129], wie noch Ziegenaus meint, sondern vielmehr in der Offenbarung selbst, die von Victorinus daher auch an den zentralen Stellen herangezogen und immer wieder exemplarisch zitiert wird. Seine Methode zur Darstellung und Verteidigung der Gotteserkenntnis ist übrigens eine ebenso ernste Aufnahme der Argumente der Gegenseite. Diese lässt er zunächst zu, stimmt ihnen gelegentlich sogar zu, wobei er allerdings den in Frage stehenden Begriff genauer analysiert. Sodann werden die fundamentalsten Begriffe, die der Einsicht der Gegner ebenso wie der eigenen Einsicht zugrundeliegen, aufgenommen – *esse*, *vivere* oder *intelligere*. Ausgehend von diesen werden die eigenen Einsichten in einer teils paradoxen Sprache formuliert, teils werden aber auch durch den Zusatz „supra omnem“ die auf Gott hin angewandten Terminologien – vor allem eben *esse*, *vivere* und *intelligere* – gebrochen,[130] und die *Unbegreifbarkeit* bzw. *Unerforschbarkeit* Gottes wird explizit betont.

„Was heißen wir also Gott, das Seiende oder das Nichtseiende? Wir würden ihn gern das Seiende nennen, weil er aller Seienden Vater ist. Aber der Vater aller Seienden ist nicht das Seiende, denn jene, deren Vater er ist, sind noch nicht, und die Ursache der Seienden ‚Seiendes‘ zu heißen, dies auszusprechen ist verboten, sogar es zu denken ist Frevel. Ist doch die Ursache eher als das, dessen Ursache sie ist. Gott ist also jenseits des Seienden, und sofern er jenseits ist, nennt man Gott das Nichtseiende, nicht weil ihm der Reichtum der Seienden fehlt, sondern weil er als das gänzlich andere Seiende selbst das Nichtseiende ist – in bezug auf die zukünftig Seienden ist er das Nichtseiende, in bezug auf die Ursache zur Zeugung der Seienden ist er das Seiende.“[131]

Und später heißt es:

„Wegen des Vorzugs und Vorrangs unter allen Seienden müssen wir sagen: Gott ist über aller Existenz, über allem Leben, über allem Denken, über jedem Seienden, auch den wahrhaft Seienden, denn er ist unfassbar, unendlich, unsichtbar, unvorstellbar, ohne Substanz, unerforschbar. Weil er über allem ist, ist er nichts von den Seienden, und weil er über den Seienden ist, besitzt er nichts von den Seienden. Folglich ist Gott Nichtseiendes.“[132]

---

[129] Ebd., 338. Merkwürdig ist, dass Ziegenaus einen Rückzug auf „die Daten der natürlichen Erkenntnis und der *Offenbarung*“ (Hervorh. d. A., A. K.) wie es etwa in der apophatischen Rede Plotins der Fall gewesen sei, zur Disposition stellt – gleichwohl doch gerade die Offenbarung und der daraus erwachsene Glaube durch das Wirken des Geistes den dezidierten Unterschied und das Mehr an Erkenntnis gegenüber den pagan-neuplatonischen Denkern ausmachen.

[130] Vgl. ebd., 338. Darin erweist sich Marius Victorinus im Besonderen auch einmal mehr Plotin verpflichtet.

[131] Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 4,5–15: „Quid igitur dicimus deum, ὄν an τὸ μὴ ὄν? Appellabimus utique omnino ὄν, quoniam eorum quae sunt pater est. Sed pater eorum quae sunt non est τὸ ὄν; nondum enim sunt ea quorum pater est, et non licet dicere, nefas est intellegere, eorum quae sunt causam ὂν appellare. Causa enim prior est ab his quorum causa est. Supra ὂν igitur deus est et, iuxta quod supra est, μὴ ὂν deus dicitur, non per privationem universi eius quod sit, sed ut aliud ὄν, ipsum quod est μὴ ὄν, iuxta ea quae futura sunt τὸ μὴ ὄν, iuxta quod causa est ad generationem eorum quae sunt τὸ ὄν.“

[132] Marius Victorinus *De generatione divini verbi* 13,5–11: „Necessario per praelationem et per eminentiam τῶν ὄντων deum dicemus supra omnem exsistentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, supra omne ὂν et ὄντως ὄντα, quippe inintellegibile, infinitum, invisibile,

Auch wird das „supra omnen“ im Sinne eines (logisch begriffenen!) Vor-Seins verstanden.[133] Dem eigenen Entgegenkommen wird sodann eine Zustimmung des Gegners nachgefordert. Die ausgeprägte Reflexion auf die Grenzen der Sprache in Hinsicht auf die Gotteserkenntnis berechtigt daher durchaus zu der großen Wertschätzung, die Ziegenaus für Victorinus als Antecessor des Dionysios Areopagita äußert.[134] Das Ungenügen der Sprache in der Formulierung der Gotteserkenntnis bildet Victorinus in der ihm eigentümlichen Weise durch ein „Verfahren der Übersteigerung (per praelationem, supralationem eminentiam)“[135] sowie durch teils paradoxe Formulierungen ab. Unsere Einsicht in die absolute Einheit und Einsheit Gottes etwa wird gebrochen durch die Einsicht, dass Gott nicht nur das Eine, sondern „das Eine vor dem Einen“[136] sei. Diese Methode provoziert allerdings eine „Uneigentlichkeit der Aussagen“ und sodann eine gewisse „terminologische ‚Unklarheit'“[137], wie sie sich beispielsweise in der Verwendung von *cogitare* und *intelligere* zeigte. Dass die Gotteserkenntnis auch nicht der natürlichen Erkenntnis folgt, sie vielmehr über das Maß übertrifft und sie von dieser also auch nicht einzuholen ist, zeigt sich auch daran, dass er längere systematische Ausführungen mit einem Gebet,[138] teils gar explizit – beispielsweise am Schluss des ersten, des zweiten und des vierten Buches von *Adversus Arium* sowie seine kurze Ausführung *De homoousio recipiendo* – mit einem *Amen* abschließt. Ziegenaus sieht Victorinus zuletzt in der Tradition der Dialektik, da bei ihm einzelne „Termini nicht mehr das Wesen umgreifen, sondern nur ein (magis!) hervorstechendes Merkmal […] signalisieren; dabei bleibt aber das prädominante Moment immer mit dem rezessiven verbunden“[139]. Insgesamt bedient sich Victorinus also der Sprache als eines Instruments, mit welchem er das Unsagbare nachzubilden versucht, wohl wissend, dass dieser Weg (*via eminentiae*) zuletzt nur am unerforschbaren Dunkel des letzten Einen stumm bleiben muss. Doch dies, so können wir am Beispiel Victorins lernen, kann uns nicht als Rechtfertigung dafür dienen, nicht Zeugnis zu geben von dem unbegreiflichen Einen und dreifaltigen Gott, der sich für uns entäußert hat, auf dass wir uns zu ihm wenden und ihn nach Kräften erkennen. Dazu nämlich hat er uns seinen Beistand geschickt, damit wir, wenn doch auch nie ganz, ihn doch immer mehr und immer tiefer begreifen.

Victorinus mag lang stiefmütterlich behandelt worden sein – dies allerdings, wie wir heute wissen, zu unrecht. Auch schon Adolf von Harnack stellte fest: „In der Tat ist man beim Studium der Werke des Victorinus […] erstaunt, in ihm einen vollkommenen christlichen Neuplatoniker und einen Augustinus ante Augustinum zu finden.

---

sine intellectu, insubstantiale, incognoscibile, et quod super omnia, nihil de his quae sunt, et quoniam supra quae sunt, nihil ex his quae sunt. Μὴ ὂν ergo deus est.“

[133] Siehe hierzu oben, S. 179.

[134] Vgl. Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 338.

[135] Ebd., 339.

[136] Marius Victorinus *Hymni de trinitate* 1,7: „unum ante unum“

[137] Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 339.

[138] Siehe vor allem die Bitte um Vergebung für die Vermessenheit des Sprechens am Ende seines Antwortbriefes an Candidus, siehe oben, S. 181f.

[139] Ziegenaus, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, 340.

Die Schriften ad Justinum Manichaeum, de generatione verbi divini, das große Werk gegen die Arianer muten wie augustinische Schriften an. Nur tritt das neuplatonische Element viel unbefangener hervor als bei Augustin, der mit ihm gerungen hat."[140] Uns zeigt sich hier allerdings ein wesentlicher Grund für die Schwierigkeiten in der Begegnung mit dem Textzeugnis des Marius Victorinus: Was Harnack als „Unbefangenheit" im Umgang mit den neuplatonischen Konzepten wahrnimmt, scheint einer grundlegend anderen Einstellung des Autors zum Gegenstand der christlichen Theologie geschuldet. Nichtsdestotrotz wird unser Urteil gerade auch aufgrund der schwierigen Textlage, der bleibenden Dunkelheit der überkommenen Textzeugnisse und der sich aus der Textlage ergebenden Differenz zu den tiefen Einblicken ins augustinische Denken wohl immer auch teilweise spekulativ bleiben müssen. So bleibt offen, ob Victorinus von der gleichen, zutiefst inneren Unruhe ergriffen war und sein Denken und seine Konversion also jener Ergriffenheit folgen, die sich später im Wirken des Augustinus in nahezu jeder Zeile zeigen wird. Damit sei aber keineswegs gesagt, dass Victorinus dieses zutiefst innere Verlangen nach der Ruhe in Gott nicht gehabt habe – es deutet sich vielmehr bereits an und der Stil seiner Texte oszilliert zwischen sachlich-pedantisch, rhetorisch-elaboriert anspruchsvoll und orativ-desideriativ. Victorinus mag durchaus unbefangener mit dem neuplatonischen Denken umgegangen sein – dazu scheint seinem Denken oft auch jenes Moment zu eignen, das sich in der Anwendung einer verinnerlichten Methode, eines Denkschemas äußert. Dass allerdings „bei Victorin die metaphysische Reflexion noch viel expliziter auftritt als z. B. bei Augustin"[141], tut dem Autor des umfangreichsten spätantiken Schrifttums wohl etwas Unrecht und es übersieht, dass Augustinus im Wesentlichen systematischer und für eine andere Leserschaft schreibt. Mag sein Stil auch nicht so dicht sein – die zugrundeliegende metaphysische Reflexion ist es allemal. Zuletzt muss aber aufgrund des beschriebenen Settings, in welchem sich alle Interpretationsversuche des victorinischen Werkes zunächst befinden, offen bleiben, ob wir für Victorinus überhaupt ein „stimmiges und geschlossenes Gedankengebäude"[142] annehmen dürfen. Diese Offenheit betrifft sodann auch die Interpretation der möglichen Schau-Konzeption, für welche wir ja eine gewisse Uneindeutigkeit aufweisen konnten.

Es sei nun schon einmal darauf hingewiesen, dass wir im Werk des Victorinus bereits einem nicht geringen Teil der Konzepte – etwa des Glaubens, der Funktion des Geistes oder der Gotteserkenntnis – begegnen, die in der Folge vor allem bei Augustinus aufgenommen, angewendet bzw. noch einmal wesentlich adaptiert werden. Wenn auch die konzeptionelle Ausgestaltung hier bei Victorinus selbst noch nicht zu ihrer Reife gekommen zu sein scheint, so ist doch die Anlage und die Transformations-

---

[140] Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II.III*, 5., photomechanisch gedruckte Aufl., Tübingen 1932, 34. Goulven Madec in *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, hg. v. Reinhart Herzog, 355, bemerkt dazu: „Victorinus war weniger ein ‚Augustinus ante Augustinum' als ein ‚Boethius vor Boethius'; indem er den von Porphyrios entworfenen Plan aristotelischer Studien wiederaufnahm, gab er der mittelalterlichen Logik die entscheidenden Impulse, denn Anfang des 6. Jh. griff Boethius wiederum seine Anregungen auf."

[141] Steinmann, *Die Seelenmetaphysik*, 2.

[142] Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, 2.

leistung des Victorinus im Umgang mit den pagan-neuplatonischen Konzepten in Hinsicht auf die christliche Lehrentwicklung mehr als beachtlich. In Hinsicht auf die Gotteserkenntnis, die doch als Hinwendung des Denkens auf das Erste Prinzip in der Tradition der θεωρία steht, begegnet uns Marius Victorinus tatsächlich als ein Beispiel der frühen theologischen Entwicklung, welche sich nicht einfach als eine schlichte Übernahme oder gar Umbenennung der neuplatonischen Hypostasenlehre darstellt. Stattdessen können wir gerade am Beispiel des Victorinus sehen, inwiefern hier eine Begegnung von Philosophie und Schrift fruchtbar ist. Ganz im Sinne von Steinmann lässt sich zuletzt festhalten, dass „[d]ie paulinische Theologie […] in der Lage [war], vorhandene Aporien im neuplatonischen System überwinden zu helfen, bei gleichzeitiger Aufnahme- und Integrationsmöglichkeit metaphysischer Vorstellungen“[143]. Das zentrale Motiv der paulinischen Theologie war gerade der *Glaube* an das „gnadenhafte Handeln Gottes in Christus“[144]. Der Glaube als entscheidender Aspekt, als das Mehr der christlichen Botschaft gegenüber dem neuplatonisch-metaphysischen System, ermöglicht ein je höheres Maß an Selbst- und Gotteserkenntnis. In der Antwort auf die ergangene Offenbarung und das Wirken des Geistes im Glaubenden ermöglicht der Glauben die nach Kräften des diesseitigen Menschen äußerste Einsicht in die göttliche Wirklichkeit des absolut einen und einheitlichen Gottes, der sich sodann in den drei Hypostasen als Sein, Leben und Denken – als Gott-Vater, Gott-Sohn und Heiliger Geist zu erkennen gibt. Die Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis bedarf nun eines präzisen Aufmerkens, worauf – auf welche göttliche Hypostase – sich diese Erkenntnis bezieht.[145] Schließlich scheint der von uns betrachtete Text des Marius Victorinus nämlich eine Differenzierung nahezulegen: Während die erste göttliche Hypostase, Gott-Vater als das μὴ ὄν, als „nullum de omnibus“, das „Eine ohne Existenz, Substanz, Intelligenz und Leben“ ist, „sine forma“, „indeterminatum“ etc. und ganz und gar „incomprehensibilis“ (unerkennbar) bzw. „supra νοῦν“, „supra veritatem“ und „supra omnem cognoscentia“, „erkennbar nur durch ein Nicht-Erkennen oder durch Über-Erkenntnis (ignoratione/praeintellegentia intellegibile)“, d. h. aber eigentlich „unerkennbar (incognoscibile)“[146] bleibend, zeigt sich erst die zweite göttliche Hypostase, das wahrhaft Seiende, als Erscheinung des Vaters – wenngleich diese substanzgleich mit dem Vater ist und selbst auch wieder als „an sich unerkennbar oder kaum erkennbar (incomprehensibilis aut vix comprehensibilis)“[147] charakterisiert wird. Die dritte göttliche Hypostase schließlich, die ja eben selbst Erkenntnis und sogar Selbsterkenntnis („sui ipsius cognoscentia“) ist, wirkt als erkenntnisstiftendes Prinzip im Geist selbst die Erkenntnis. Da nun alle drei göttlichen Hypostasen im Letzten eine einzige Substanz, ein einziger Gott sind, und jede Hypostase gleichsam die Beschreibung eines spezifischen göttlichen Momentes ist, wäre die Erkenntnis

143 Steinmann, *Seelenmetaphysik*, 124.

144 Ebd., 123.

145 Vgl. dazu und zu dem folgenden Abschnitt insgesamt die kompakte Darstellung der Lehre des Victorinus vom Aufbau der Wirklichkeit in Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, 98–106.

146 Die Sammlung aller Charakterisierungen findet sich ebd., 98–100.

147 Ebd., 101.

als Gotteserkenntnis zunächst prinzipiell in Frage zu stellen. Doch gerade mit dem Glauben kommt eine neue, dem Neuplatonismus selbst zuvor unbekannte Variable ins Konzept, die weiter greifen kann als die sonst durch den menschlichen Geist gewirkte Erkenntnis. Die paradoxe Sprache, in welcher sich die Einsichten des Glaubens formulieren, ist ein Beleg für die über-vernünftige Dimension jener Einsichten. Im letzten, so scheint uns, gründet sich die Gotteserkenntnis bei Marius Victorinus daher vor allem auf den Glauben an und in die göttliche Wirklichkeit, die uns *qua* Offenbarung eröffnet wurde und zu welcher wir uns im Glauben nunmehr verhalten können. Damit aber ist Marius Victorinus wahrhaft ein Vordenker des Augustinus und ein wesentlicher Denker der frühen christlichen Theologie. Er war derjenige, der die Komplementarität der neuplatonischen Konzepte und der christlichen Theologie einsah und beide aufeinander bezog. Die sich daraus ergebenden Möglichkeiten der theologischen Ausformulierung sind mit ihm gleichwohl keineswegs ausgeschöpft, doch die vormalige Feindschaft zwischen paganem Neuplatonismus und christlicher Theologie kommt mit ihm zu einem fruchtbaren Ende, das sodann wiederum enorme Konsequenzen haben sollte. So steht Victorinus an jener entscheidenden Gelenkstelle der geistesgeschichtlichen Entwicklung, an welcher die pagan-neuplatonischen Konzepte für die christliche Theologie fruchtbar wurden. Konkret können wir sehen, wie in ihm die auf den θεωρία-Konzeptionen aufbauenden Beschreibungen der höchsten Erkenntnisformen mit nunmehr christlicher Terminologie ausformuliert und das Erste Prinzip mit dem christlich-trinitarischen Gott verbunden wird. Damit aber darf Victorinus, entgegen der erwähnten anderslautenden Urteile, nicht einfach nur allgemein als Wegbereiter der augustinischen Theologie herausgestellt werden, sondern auch ganz konkret für die hier zu verhandelnde Fragestellung zur θεωρία und der ihr entsprechenden bzw. folgenden lateinischen Konzepte in der Spätantike als wesentlich gelten.

Mit diesen wenigen Erläuterungen möchten wir unsere vorläufige Untersuchung zu Marius Victorinus beenden. Wir haben uns vor allem auf dessen Schriften nach der Konversion, die sogenannten theologischen Werke, konzentriert und konnten sehen, wie mit der Konversion des Marius Victorinus auch die „Konversion“ der neuplatonischen Konzeption zu einer Ausdeutung des christlichen Ansatzes beitrug.

B. Ambrosius

Wie wir bereits zu Beginn unserer Untersuchung erwähnten, ist es vor allem Augustinus, der in Hinsicht auf die für die vorliegende Arbeit grundlegende Themenstellung – „Muße“ und θεωρία in der Spätantike – im lateinischen Kontext entscheidende Entwicklungen formulieren wird, die u. a. das *otium* und die dem θεωρία-Konzept verwandten (lateinischen) Äquivalente betreffen. Um aber die theologische Konzeption des Augustinus angemessen verstehen zu können, bedarf es zunächst noch eines weiteren propädeutischen Schrittes, der nun mit der Betrachtung der relevanten Konzeptionen des theologischen Vaters[1] des Augustinus zu gehen ist. Auf eine detaillierte Analyse von Ambrosius’ Leben und Wirken sowie dessen Vorlagen[2] muss hier allerdings verzichtet werden.[3] Das folgende Kapitel möchte auch keineswegs eine umfassende selbstständige Aufarbeitung der ambrosianischen Theologie präsentieren. Der vorrangige Anspruch des Textes ist ein Überblick und eine erste Analyse der ambrosianischen Konzepte von *otium*[4] und Gottesschau sowie ein Beitrag zur Erhellung der Grundlagen und des Denkweges des Augustinus, der im Anschluss zu untersuchen sein wird.

Zu den Wortformen

Zunächst fällt auf, dass im Werk des Ambrosius vor allem adjektivische Verwendungsweisen (*otiosus, -a, -um*) und die adverbiale Form *otiose* Verwendung finden – dies häufig auch in Negativformulierungen. Besonders die Negation *non otiose* kommt

---

[1] Vgl. John V. Fleming, *Reason and the lover*, Princeton (New Jersey) 1984, 74.

[2] In unserem Themenkreis wäre dazu vor allem Philon von Alexandria zu nennen.

[3] Zum Leben und Werk des Ambrosius, vgl. Ernst Dassmann, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004. Die biografische Entwicklung sowie das öffentliche Wirken untersucht Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, (Reihe: The transformation of the classical heritage; Bd. 22), Berkeley/Los Angeles/London 1994. Die bischöfliche Tätigkeit des Ambrosius vor dem Hintergrund des historischen Kontextes betrachtet John Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, London/New York 1999. Die kirchenpolitische Bedeutung des Ambrosius sowie dessen weniger stark ausgeprägten systematisch-theologischen Geist betont Hans von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, (Reihe: Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 12; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1926), Berlin/Leipzig 1929. Texte zu Ambrosius bespricht umfassend Pierre Courcelle, *Recherches sur Saint Ambroise. ‚Vies‘ anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973.

[4] Man möge dagegen die Kritik von Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, 289, formulieren, dernach es heutzutage möglich sei, „über jeden in Ambrosius’ Schriften vorkommenden Begriff […] eine korrekte wissenschaftliche Arbeit zu verfassen, die trotzdem die Forschung nicht weiterbringen muss“. Es ist allerdings dann auch hier kritisch mit Nuccio Ordine und Abraham Flexner (siehe dazu die Einleitung) zu fragen, inwiefern das Nutzen-Argument überhaupt zur Bewertung der freien Wissenschaft – zumal der theoretischen – gebraucht werden kann.

häufiger vor (nahezu sechzigmal) und dient als Argumentableitung infolge der Schriftautorität.[5] So wie diese werden auch die adjektivischen Formulierungen vorrangig im Sinne von „unnütz“, „überflüssig“ oder „vergeblich“ verwendet und oft mit einem Negationspartikel versehen.[6] Das Nomen *otium* findet dagegen etwas seltener Verwendung. Häufiger lassen sich auch Formen von *negotium*[7] finden. Aufgrund der unspezifischen Verwendungsweise der adverbialen und der adjektivischen Formen konzentriert sich die kurze Analyse – neben der Betrachtung zur möglichen Gotteserkenntnis – vor allem auf die substantivischen Verwendungsweisen von *otium*. Daneben kommen im Werk des Ambrosius auch verschiedene Formen der *quies*, *requiescere* usw. vor. Auch die *negotium*-Formen tragen in sich ein gewisses Bedeutungsspektrum, was sich etwa exemplarisch an einer Stelle in *De officiis* zeigen lässt. Ambrosius widmet sich an dieser Stelle der Tüchtigkeit (*fortitudo*), die er wiederum in eine häusliche (*domestica*) oder auch innerliche Tüchtigkeit einerseits und eine sich im Krieg bewährende Tüchtigkeit (*bellica*) andererseits unterteilt. Zu Letzterer heißt es nun: “But a taste for the affairs of war appears to be quite alien to the kind of duty which concerns us now, for our interest is in the duty of the soul rather than the body, and our activity has to do not with arms but with the business [*negotium*] of peace. All the same, it has to be said that our ancestors, men like Joshua son of Nun, or Jerubbaal, or Samson, or David, won great glory in the affairs of war as well.”[8]

---

[5] Dahinter verbirgt sich ein wiederkehrendes Argumentationsschema, das keinen Widerspruch erlaubt, da sich der Einspruch sonst als Einspruch gegen die göttliche Autorität und die Sinnhaftigkeit des göttlichen Wortes und Handelns entlarven würde. Wenn etwas bei den Propheten, den Aposteln oder in der Heiligen Schrift allgemein steht, dann ist das dort Geschriebene immer sinnhaft in exakt jener Wendung formuliert und also niemals „unnütz“. Zu dieser Interpretation *ad litteram*, siehe exemplarisch *De fide (ad Gratianum Augustum)* (= CSEL 78) 5,15,188: „Videmus ergo eandem caritatem dei esse, quae Christi est; denique non otiose posuit ‚caritatem dei, quae est in Christo Iesu‘, ne separatam dei et Christi intellegeres caritatem.“ – „Wir sehen also, dass Gott dieselbe Liebe wie Christus hat; schließlich hat der Apostel nicht überflüssigerweise gesagt: ‚die Liebe‘ ‚Gottes, die in Christus Jesus ist‘, damit du nicht denkst, die Liebe Gottes und Christi seien getrennt.“ Hier dient das *non otiose* dazu anzuzeigen, dass der Apostel nicht ohne Sinn schreibt, dass die Liebe Gottes und Jesu Christi in eins fallen – was Ambrosius als Argument für die Gegenwart der göttlichen Liebe in Christus dient. Die konkrete Formulierung des *non otiose* wechselt je nach Kontext. Vgl. „non otiose scriptum est“ in *Explanatio psalmorum xii* 1,16,2 und 40,2,1; *De Nabuthae* 14,60; *De Cain et Abel* 1,2,5; *De Ioseph* 12,72; oder „non otiose dictum est“ in *De bono mortis* 9,40; *De excessu fratris Satyri* 2,108; *Expositio evangelii secundum Lucam* 3,437 (et passim) sowie 8,264 usw.

[6] Vgl. bspw. *Expositio evangelii secundum Lucam* 8,264; 10,336 et passim.

[7] Vor allem (allgemein) als „Angelegenheit“, als „intensives Beschäftigtsein (des äußeren wie auch des inneren Menschen)“ oder auch „Handeln in der Welt“. Zu den *negotia* im Kontext der Pflicht, vgl. McLynn, *Ambrose of Milan*, 252–263.

[8] Die Übersetzung ist jenem neueren Text von Davidson entnommen. Es sei dazu nun hier der größere lateinische Kontext wiedergegeben. Ambrosius *De officiis* 1,35,175: „Nunc de fortitudine tractemus quae uelut excelsior ceteris diuiditur in res bellicas et domesticas. Sed bellicarum rerum studium a nostro officio iam alienum uidetur quia animi magis quam corporis officio intendimus nec ad arma iam spectat usus noster sed ad pacis negotia. Maiores autem nostri ut Iesus Naue, Ierobaal, Samson, Dauid summam rebus quoque bellicis retulere gloriam.“ Die Schrift des Ambrosius wird für gewöhnlich mit *De officiis ministrorum* überschrieben. Aufgrund der neueren, überzeugenden Argumentation von Davidson in *Ambrose. De officiis*, ed. with an Introduction, Translation and Commentary by Ivor J. Davidson, Vol. 1: *Introduction, Text, and Translation*, Oxford/New York 2001, 1 f., gegen diesen Titel werden wir die Schrift in der vorliegenden Arbeit mit dem Titel *De officiis* zitieren.

Auffällig ist hier die Verknüpfung zwischen *pax* und *negotium*, die zunächst vom zu erwartenden Begriffsgefüge abweicht. Dies erklärt sich allerdings aus der Aussage selbst, insofern eben nicht der Waffenstillstand, die Friedenszeit, in der der Krieg ruht, sondern der Frieden als Gegenstand der Bewährung der eigenen Tüchtigkeit besprochen werden soll. Dies ist umso relevanter als das *otium* nach dem Krieg gerade auch für den Glaubenden Entwicklungen bereithält, die ihm – möge er sich auch im Krieg und in der Verfolgung bewährt haben – durchaus gefährlich werden können.[9] Das *negotium* bezeichnet an dieser Stelle den Denkgegenstand (den Frieden) der sich daran anschließenden Betrachtung. Das Denken gerät durch diese Betrachtung in eine innere Unruhe und diese innere Bewegtheit bildet sich terminologisch als *negotium* ab, obgleich auch die Niederschrift ein offensichtlicher Beleg, ein Ergebnis eines gewissen schriftstellerisch produktiven *otium* ist. Das *negotium* im *otium*, die Vereinbarkeit der beiden Begriffe, die sich also keinesfalls ausschließen, sich vielmehr komplementär ergänzen können, lässt sich hier exemplarisch einsehen. Öfter ist das *negotium* als Angelegenheit der äußeren Welt allerdings auch schlechthin negativ konnotiert,[10] oder betrifft etwa moralisch-juridische Anliegen.[11]

Otium

Sabbat

Auffällig im Kontext der Rede vom *otium* bzw. in der Verwendung der adjektivischen Wortformen ist zunächst die häufige Verknüpfung mit dem Motiv des Sabbats. Das *otium* dient dann zur Bezeichnung der Sabbatruhe. Diese wie auch der Sabbat selbst werden teils allegorisch sowohl protologisch, gegenwartsbezogen aber auch eschatologisch interpretiert.[12] An einer paradigmatischen Stelle – es geht um den Sabbatkonflikt in Lk 6,1–5 – setzt Ambrosius das jesuanische Handeln dem jüdischen Verständnis des Gebots der Sabbatruhe entgegen.

> „esuribant discipuli salutem hominum et tamquam folliculis corporum mentium fructus ad fidei lucem praeclaris operum suorum miraculis eruebant. sed hoc putabant Iudaei sabbato non licere, christus autem nouae gratiae munere designabat otium legis opus gratiae."[13]

---

[9] Vgl. dazu S. 213: „periculosa igitur et pacis otia".

[10] Vgl. bspw. Ambrosius *Exameron* 1,6,20: „infructuosum negotium"; 4,4,14: „totum negotium plenum est uanitatis"; *Epistula extra collectionem traditae* 14,85.

[11] Vgl. bspw. Ambrosius *De virginitate* 3,11.

[12] Es seien hier nur wenige Beispiele angeführt. Etwa Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 5: „[…] quia sabbata perpetuae feriae sunt resurrectionis aeternae." – „Der Sabbat nämlich bedeutet den unvergänglichen Ruhetag der ewigen Auferstehung." (Die leider defizitäre Übersetzung der Schrift folgt Niederhuber.) Des Weiteren *Explanatio psalmorum xii* 35,24,2, wo (wie bspw. auch in *Explanatio psalmorum xii* 43,58,1 oder *De fuga saeculi* 6,32) auf Mt 24,20 („Bittet aber, dass eure Flucht nicht geschehe im Winter oder am Sabbat.") Bezug genommen wird. Weiters *Epistula* 16,9 (= lib. 4) und einige mehr.

[13] Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 5,339–342: „Da hungerte die Jünger nach dem Heile der Menschen und sie rieben gleichsam mit ihrem wunderbaren Wirken aus der Hülse des Leibes des Geistes Früchte ans Glaubenslicht heraus. Die Juden hingegen hielten dies am Sabbat für

Hier bezeichnet das *otium* also die jüdische Interpretation des Sabbatgebots, welchem Jesus sodann ein neues Handeln entgegenstellt – dem *otium legis* tritt das *opus gratiae* entgegen, wodurch das *otium legis* anscheinend schlichtweg negativ verstanden und zuletzt aufgehoben wird. Diese starke Entgegensetzung verfolgt wohl die Absicht, das neue, lebendige Tun Jesu dem erstarrten und von tieferer Bedeutung gelösten Gesetz der Juden überzuordnen. Eine genauere Betrachtung gerade der jesuanischen Antwortrede in dieser Perikope – „der Menschensohn ist auch Herr über den Sabbat" – betont diese neue Ordnung, die nicht dem toten Buchstaben folgt. Gleichwohl ist zu bedenken, dass der jesuanische Anspruch nicht auf eine Gesetzesnegation hin ausging – es war vielmehr sein Anspruch, „das Gesetz zu erfüllen"[14]. Das eigentliche Anliegen der ambrosianischen Deutung der Perikope kulminiert in der Explikation der „göttliche[n] *potestas*" Jesu Christi und der „ausführlichen Auseinandersetzung mit trinitarisch-christologischen Fehleinschätzungen"[15]. So erweist sich Christus gerade in seinem heilenden Handeln als Gott.[16]

Eine weitere wesentliche Stelle finden wir in Ambrosius' Kommentar zum Psalm 118[17]. Wie später auch Augustinus[18] so setzt sich der Autor hier detailliert mit den einzelnen Versen dieses langen Psalms auseinander und interpretiert diese im Kontext seiner Theologie. Ausgehend von Vers 164 heißt es dann u. a.:

„laudemus in hymnis et canticis, uera semper et iusta ea quae de diuinis canimus laudibus confitentes. non sit anceps et dubia sententia, non discolor mentis intentio, non materialibus negotiis occupata a propositi spiritalis exsecutione deflectat. iustificetur semper iustitia dei tranquillo animo, non otio feriato."[19]

---

unerlaubt, Christus aber zeigte durch einen neuen Gnadenerweis, wie das Gesetz außer Kraft, die Gnade in Kraft trat."

[14] Mt 5,17.

[15] Thomas Graumann, *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, (Reihe: Patristische Texte und Studien, Bd. 41; = Dissertationsschrift, Universität Münster (Westfalen), 1992), Berlin/New York 1994, 331.

[16] Vgl. ebd.

[17] In der *Einheitsübersetzung* ist dies – aufgrund der Abweichungen zwischen der hebräischen Zählung (gebraucht in der *Einheitsübersetzung*) und der griechischen Zählung (gebraucht in der *Septuaginta* und der *Vulgata*) – natürlich Ps 119.

[18] Zum Vergleich der ambrosianischen und der augustinischen Interpretation – vor allem vor dem Hintergrund der *participatio* als "dominant motif […] in both commentaries" –, siehe Gerald Boersma, "Participation in Christ. Psalm 118 in Ambrose and Augustine", in: *Augustinianum* 54 (2014), 173–197, 173. Warum gerade dieser Psalm – auch bereits vor Ambrosius – Gegenstand der theologisch-exegetischen Interpretation wurde, erörtert Luigi Franco Pizzolato in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Bd. 9: *Expositio Psalmi CXVIII (Litterae I–XI) = Opere esegetiche VIII/I: Commento al salmo CXVIII (Lettere I–XI)*, introduzione, traduzione, note e indici di Luigi Franco Pizzolato, Mailand/Rom 1987, 16–25.

[19] Ambrosius *Expositio psalmi cxviii* 21,15 (= CSEL 62): „La nostra lode si levi con inni e cantici e professi la perenne verità e la giustizia di quelle imprese delle lodi divine che noi celebriamo. Non ci sia alcuna movenza ambigua o equivoca, alcuna intenzione spirituale stonata, alcuna preoccupazione materiale l'ingombri o la devii dal perseguire un ideale spirituale. Si lodi sempre la giustizia di Dio con animo sgombro da passioni, e non quando è libero da impegni." (Übersetzung nach Luigi Franco Pizzolato in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Bd. 10: *Expositio Psalmi CXVIII (Litterae XII–XXII) = Opere esegetiche VIII/II: Commento al salmo CXVIII (Lettere XII–XXII)*, Mailand/Rom 1987, 383).

Diese Stelle ist zum einen bemerkenswert, weil hier *otium* mit dem Adjektiv *feriatum* prädiziert wird. Findet sich zwar die Verwendung von *feriae* bzw. *feriatum* sowie *feriari* gelegentlich im Kontext von (*neg-*)*otium*-Formen[20] oder auch Sabbat-Aussagen[21], so ist die adjektivische Zuschreibung selten. Sie dient hier dazu, das *otium* in seinem Gehalt näher zu bestimmen und es somit eindeutiger vom *tranquillus animus* abzugrenzen. Doch allzu einfach ist die Interpretation dennoch nicht, da die konkrete Beziehung der Termini hier vieldeutig ist und diese Stelle, wie auch Pizzolato bemerkt,[22] einigen Interpretationsspielraum lässt: Abhängig davon, welche Termini man hier als einander entgegengesetzt betrachtet, verschiebt sich nämlich der Gehalt der Aussage wesentlich. So ließe sich einerseits *tranquillo* und *feriato* in Opposition zueinander lesen – was dann als „con animo tranquillo e non libero per l'ozio" bzw. „scioperáto nell'ozio" begriffen werden könne –, andererseits aber auch *animo* und *otio* – was wiederum als „quando l'animo è tranquillo e non quando c'è un riposo festivo"[23] zu begreifen wäre. Pizzolato resümiert mit dem Hinweis darauf, dass sich *feriatus* hier auf den Sabbat beziehe, seine Interpretation wie folgt: „Preferisco però vedere come principale la contrapposizione tra *semper* e *otio feriato*, come se qui Ambrogio contrapponesse la necessità di *pregare sempre* (anche tra i *negotia*) e non solo nel momentodel tempo libero (o festivo): il numero 7 delle preghiere è invito a pregare in tutti i giorni e non solo al settimo."[24]

Die im Werk des Ambrosius wiederkehrende Verknüpfung von *otium* und Sabbat spiegelt eine spezifische Verwendung im Sinne von „dem Gebot folgende Sabbatruhe". Eine adjektivische Verwendung, die sich diesem *otium* als Sabbatruhe entgegenstellt, lässt sich einige Zeilen nach dem oben genannten Beispiel aus *Expositio evangelii secundum Lucam* 5 finden. Dort schreibt Ambrosius ebenfalls in Hinsicht auf den Sabbat: „nam licet saecularia opera conquiescant, non otiosus tamen boni operis actus est in dei laude requiescere."[25] Hier wird zur Bezeichnung der gebotenen Ruhe der *saecularia opera* am Sabbat also *conquiescere* verwendet, was eine starke körperliche Komponente des Ruhens einschließt. Dieses *conquiescere* von den *saecularia opera*, so stellt der Autor klar, darf gleichwohl nicht so missverstanden werden, dass das bleibende Verharren im Lob Gottes im Sinne eines Vermeidens von guten Werken missdeutet wird. Die guten Werke sind nämlich ausdrücklich *nicht* überflüssig oder vergeblich. Das rechte *otium* des Sabbats ist demnach als *requiescere* im Lob Gottes[26] zu verstehen, das doch auch ein gutes Wirken ermöglicht, dies aber jedenfalls

[20] Vgl. etwa Ambrosius *De officiis* 3,1,7: „Quando autem feriatur a negotio qui numquam feriatur a merito quo consummatur negotium?" Grundsätzlich ist der Terminus *feriatus* im Werk des Ambrosius vorrangig negativ konnotiert. Vgl. auch *De fuga saeculi* 32 sowie *De Iacob et uita beata* 2,11,52.

[21] Vgl. etwa Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 5,344.7,1901 oder *Epistula* 64,1 (= lib. 9).

[22] Vgl. *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Bd. 10, 383 (Anm. 16).

[23] Ebd.

[24] Ebd.

[25] Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 5,429: „Wenn auch die weltlichen Arbeiten insgesamt ruhen sollen, bedeutet doch das Ausruhen im Lobe Gottes kein Feiern im Gutestun."

[26] Das darf keineswegs als ein Innehalten des Lobes selbst missverstanden werden; vielmehr ist das Lob Wesen und Zweck, d. h. das zentrale Anliegen des *requiescere*.

keineswegs ablehnt. In diesem Sinne deutet Ambrosius die Erwiderung Jesu auf die pharisäische Gerechtigkeit, welche er als falsche Auslegung der Gesetzesvorschrift entlarvt. Während die jüdische Kritik nämlich ein umfassendes und also auch die guten Werke betreffendes Ruhen am Sabbat einfordern würde, versteht Ambrosius das Sabbatgebot als Gebot des Lassens von den Übeln, den bösen Werken. Dieser Logik folgend kann er sagen:

„Vides quoniam peccatorum remissio typus est illius magni sabbati, illius quietis perpetuae gratiae, et ideo contemplatione donatur."[27]

Der Sabbat spielt auch im *Exameron* des Ambrosius eine entscheidende Rolle, die sich übrigens ferner in der Abwesenheit des Begriffs am Schluss des Werkes zeigt. Am Ende des sechsten Tages spricht Ambrosius vom Ruhen Gottes, das sich vor allem *im* Menschen ereignet: „Requieuit autem in recessu hominis, requieuit in eius mente atque proposito."[28] Der Mensch ist das Abbild der Schöpfung im Kleinen und erst nachdem Gott jenes vernunftbegabte Wesen mit Geist und Aufgabe schuf, ruhte er in ihm. Dieses *requiescere*, in dem dann auch kurz auf das erlösungsrelevante Einruhen Christi im Leib vorgegriffen wird, bezeichnet hier also die biblisch beschriebene Sabbatruhe, die von Ambrosius gerade in der Auslassung des Begriffs die Unbeschreiblichkeit des handelnden Gottes spiegelt. Hier jedenfalls ist bezeichnenderweise nicht von *otium* die Rede, da die göttliche Ruhe, nicht aber das dem Menschen auferlegte *Gebot* der Ruhe bezeichnet wird und *otium* anscheinend zunächst nicht diese positive, vollkommene Form der Ruhe in Gott bezeichnet.

Otium *und* negotium

Für das Verhältnis von *otium* und *negotium* bei Ambrosius ist vor allem das Werk *De officiis* wesentlich. Ambrosius unternimmt in seiner vermutlich um 391 n. Chr. verfassten, nach dem Urteil der Gegenwart zwar berühmten, „aber eigentlich ohne Originalität"[29] erscheinenden Schrift den Versuch, eine erste geschlossene Darstellung der christlichen „Verhaltensregeln für Geistliche"[30] in einem Traktat zu bieten, wobei er deutlich den stoischen Hintergrund erkennen lässt.[31] In *De officiis* finden sich zunächst einmal vor allem Belege für das *negotium*, aber eben auch *otium*. Dies liegt nahe, da das Werk in Aufbau und Gestaltung wesentlich auf Ciceros 44 v. Chr. verfasste, einflussreiche Schrift *De officiis* rekurriert, welche sich mit den Pflichten des politischen und des täglichen Lebens beschäftigte.[32] Ambrosius schafft nun

---

[27] Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,101: "So you see that the act of forgiving sinners is a type of the Great Sabbath, of that peace of everlasting grace, and therefore it is bestowed in contemplation." (Die Übersetzung der *Epistulae extra collectionem traditae* richtet sich hier und im Folgenden nach Liebeschuetz).

[28] Ambrosius *Exameron* 6,10.

[29] Claudio Moreschini/Enrico Norelli, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, aus dem Italienischen übers. v. Elisabeth Steinweg-Fleckner/Anne Haberkamm, Gütersloh 2007, 414.

[30] Ebd.

[31] Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, 109 f.

[32] Die Abhängigkeit untersucht Maria Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius. De*

trotz seines Anspruchs einer fundamentalen „Umwandlung“ der heidnischen Philosophie, wie Sauer meint, „im Ergebnis doch eine eigentümliche Fusion heidnisch-philosophischen und christlichen Gedankenguts“[33]. Im Urteil des Ambrosius ist Cicero gleichwohl keineswegs ein „Zeuge der christlichen Wahrheit“, ja nicht einmal „Anreger noch […] Vorbild von *De officiis ministrorum*“, da Ambrosius in der Konsequenz der „Hypothese eines verborgenen Einflusses der Bibel, und das heißt: der göttlichen Offenbarung, auf die heidnische Philosophie“ vielmehr nur beansprucht, „dass das Christentum zurückverlangt, was das Heidentum von ihm entlehnt hat“[34]. Die angesprochene Leserschaft lässt sich in männlichen Gläubigen ausmachen, die wohl für die Übernahme leitender Funktionen in der Kirche vorbereitet werden.[35] Aus Ciceros Schrift *De officiis* (3,1,1) stammte übrigens auch jener berühmte Satz, den der Autor von Cato her dem Scipio Africanus zuschreibt: „P. Scipionem, Marce fili, eum, qui primus Africanus appellatus est, dicere solitum scripsit Cato, qui fuit eius fere aequalis, numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset.“[36] Es kommt deshalb nicht von ungefähr, dass Ambrosius eben jene Anekdote aufnimmt und neu liest:

“Scipio was not the first, then, to know that he was not really alone when he was alone, and never less at leisure than when he was at leisure. Moses knew it long before him. When he was silent, he was crying out, and when he was resting and at leisure, he was fighting battles – and not just fighting, but triumphing too, conquering foes without so much as touching them. He was so much at leisure that he even had other people to support his arms and hold up his hands for him, yet he was as active as the rest of them, for he was using these hands which were at leisure to fight against the enemy, when those who were in the actual battle could not defeat them on their own. Thus Moses spoke when he was silent and worked when he was at leisure. Who, even at his most active, ever accomplished greater feats than this man? And he did it all when he was at leisure! There on the mountain for forty days, he received the whole of the law. And in that time of solitude he was hardly without anyone to talk to! This is why David also says: ‘I will hear what God the Lord is saying within me.’”[37]

---

officiis, (Reihe: ΧΡΗΣΙΣ – Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. 4; = Dissertationsschrift, Universität Münster, 1992), Basel 1994.

[33] Roland Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, (= Dissertationsschrift, Universität Würzburg, 1981), Würzburg 1981, 203.

[34] Günter Gawlick, „Cicero in der Patristik“, in: *Studia patristica*, Bd. 9: Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963, part 3: Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana, Post-Patristica, ed. by Frank Leslie Cross, (Reihe: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 94), Berlin 1966, 57–62, 61.

[35] Vgl. Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, 1–4.

[36] Das berühmte Diktum besagt, dass der Sprecher ‚niemals weniger müßig sei, als wenn er Muße habe, und niemals weniger allein, als wenn er allein sei‘.

[37] Ambrosius *De officiis* 3,1,2: „Non ergo primus Scipio sciuit solus non esse cum solus esset nec minus otiosus cum otiosus esset; sciuit ante ipsum Moyses qui cum taceret, clamabat, cum otiosus staret, proeliabatur nec solum proeliabatur, sed etiam de hostibus quos non contigerat, triumphabat. Adeo otiosus ut manus eius alii sustinerent, nec minus quam ceteri negotiosus qui otiosis manibus expugnabat hostem quem non poterant uincere qui dimicabant. Ergo Moyses et in silentio loquebatur et in otio operabatur. Cuius autem maiora negotia quam huius otia qui quadraginta diebus positus in monte, totam legem complexus est? Et in illa solitudine qui cum eo loqueretur, non defuit; unde et Dauid ait: Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.“ (Übersetzung nach *Ambrose. De officiis*, ed.

Das scipionische *otium*-Ideal, welches übrigens mehrfach im Werk des Ambrosius Erwähnung findet und deshalb als relevant für den Autor gelten darf,[38] wird hier nicht einfach nur zitiert. Es wird vielmehr im Sinne einer "peeved condescension" korrigiert, da die ambrosianische Zuschreibung "implicitly truer than Cicero's" ist, insofern sie der "sacred history", nicht aber der "history of the earthly city"[39] folgt. Daher wird die für das Argument angenommene Urheberschaft für die christliche, mosaische Geschichte beansprucht. Hier wird die Figur des Mose selbst zum Begründer und Gewährsmann eines Ideals, welches auf Schweigen und Einsamkeit setzt. Diese offenbaren sich in ihrer rechten Form sodann aber als eigentliche Gottesnähe und dürfen also nicht einfach im Sinne eines Innehaltens und Ausruhens oder Pausierens missverstanden werden.[40] Das äußere Schweigen (*tacere*) schließt in seinem rechten Gebrauch ein inneres Gespräch mit Gott, ja ein Schreien (*clamare*) zu ihm ein – wir werden diesen Aspekt im nächsten Kapitel noch einmal näher betrachten. Analog dazu lässt sich die äußere Untätigkeit (*otiosus*) als ein inneres Tätigsein, das alle äußere Tätigkeit weit hinter sich lässt, begreifen. So zeigt sich nach Ambrosius in der Figur des Mose eine Umdeutung weltlicher Wertungen: „in silentio loquebatur et in otio operabatur". Der hier verwendete *otium*-Begriff stellt sich dem *operare* gegenüber und bezeichnet insofern im ursprünglich weltlichen Verständnis eine Form der Untätigkeit, die von Ambrosius als bloß *erscheinende* Untätigkeit entlarvt wird. Eigentlich aber erweist sie sich als eine vorzügliche Form der Tätigkeit, insofern in ihr im Grunde genommen Gott selbst wirkt. Bedenken wir den größeren Kontext der ambrosianischen Schrift – die priesterliche Pflicht, welche vom pagan-politischen Kontext abzusetzen ist –, dann wird sogleich deutlich, dass das hier beschriebene Handeln der Figur des Mose als Urbild des priesterlichen Wirkens zu verstehen ist. Das gründet sich nicht nur auf der äußerlich ähnlichen Haltung und Handlung, sondern ebenso auf dem inneren Wirken und Handeln Gottes im priesterlichen Gebet.

Das ganze dritte Buch von *De officiis* beleuchtet „im einführenden Kapitel, an Cicero anknüpfend, die Kunst, in der Einsamkeit nicht vereinsamt, in der Muße nicht müßig zu sein"[41]. Es steht mithin im Kontext des klassischen *otium*-Topos. Hans Baron urteilt über die ambrosianische Rede von *otium* in *De officiis* daher folgendermaßen:

Davidson, Vol. 1, 356). Zum ciceronischen *otium*-Hintergrund und dessen Aufnahme in aller Kürze, vgl. Davidson in *Ambrose. De officiis*, ed. with an Introduction, Translation and Commentary by Ivor J. Davidson, Vol. 2: *Commentary*, Oxford/New York 2001, 802 f.

[38] Vgl. Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, 34, mit Hinweis auf Ambrosius *Epistula* 33.

[39] Fleming, *Reason and the Lover*, 74.

[40] Vgl. Chiara Somenzi, „Ambrogio e Scipione l'Africano. La fondazione cristiana dell' ‚otium negotiosum'", in: *Nec timeo mori*. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, 4–11 Aprile 1997, a cura di Luigi Franco Pizzolato e Marco Rizzi, (Reihe: Studia patristica Mediolanensia; Bd. 21), Mailand 1998, 753–768, 755 f.

[41] So Johannes E. Niederhuber im Vorwort (S. 9) zu seiner Übersetzung von *De officiis*. (*Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften*, Bd. 3: *Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften*, aus dem Lateinischen übers. u. eingel. v. Johannes E. Niederhuber, (Reihe: Bibliothek der Kirchenväter; Reihe 1, Bd. 32), Kempten/München 1917).

"A transformed Cicero is found in St. Ambrose's adaptation of the *De Officiis* for the use of the clergy. This Christian recasting of Cicero's final guide to morals and conduct is a deliberate effort to extenuate the strongly civic tenor of Cicero's teachings. Written in the second half of the fourth century, the *De Officiis Ministrorum (On the Duties of the Clergy)*, no longer gives preeminence to the political and social virtues. In direct conflict with Cicero's evaluation, *sapientia–prudentia* is now made superior to all the virtues of the active life. Yet, even in this revision by a father of the Church, a number of original Ciceronian features have survived the changed times. Since Ambrose was, perhaps more than any other patristic writer, a Roman at heart, traces of Cicero's Roman patriotism and civic outlook can be detected in his guidebook for priests. One of these traces is the symbol Cicero created when he defined the *otium* of Scipio. The Ciceronian characterization of true leisure as a means of regenerating man's energy and inner strength found a response in Ambrose. It seemed kindred in spirit to the Christian teaching that solitude should increase one's usefulness to one's fellow men. Like Cicero, Ambrose contrasted an *otium* leading to ceaseless activity of the spirit with the despicable leisure of men 'who distract their minds from activity in order to indulge in idleness and recreation.' [*De officiis* 3,1] But eager to surpass the pagan world, Ambrose declared that it was in fact not Scipio but Moses and the prophets who had first advocated a leisure of true activity. Even while they appeared to be alone and idle, they were listening to the voice of God and thus gaining strength to accomplish feats beyond human power."[42]

Cicero bestimmte in seinem Werk *De officiis*[43] das *otium* in zweifacher Hinsicht: zum einen als die *freiwillige* Einsamkeit und den Rückzug aus den Beschäftigungen, die hier vor allem als Staatsgeschäfte zu verstehen sind. Diese positiv besetzte, edle Form des *otium*, welche der Pflicht folgt und im eigenen Willen gründet, sieht er exemplarisch bei Publius Cornelius Scipio Africanus. Sie wird allerdings zum anderen konterkariert durch Ciceros eigene Verbannung, seinen unfreiwilligen Abschied aus den Staatsgeschäften also, welcher ihm keinen Gewinn (abgesehen davon, dass er nun das vorliegende Werk zu schreiben vermag), sondern vor allem eine empfundene Leere einbringt. Diese nun negative Wertung des zweiten *otium* gründet also in der *erzwungenen* Abwesenheit von der tätigen Beschäftigung. Demnach ist aber weder das *otium* für sich allein noch das *negotium* für sich genommen erstrebenswert. Die eigentliche Auszeichnung des gelingenden und zufriedenen Lebens ist für Cicero die Verfügung über die eigene Zuwendung, das freie Wählen-Können zwischen *otium* und *negotium* – ein Aspekt, der von Cicero in *De oratore* noch einmal betont wird.[44]

---

[42] Hans Baron, *In search of Florentine civic humanism. Essays on the transition from medieval to modern thought*, Bd. 1, Princeton (New Jersey) 1988, 105–106.

[43] Cicero *De officiis* 3,1–2: „P. Scipionem, M. fili, eum, qui primus Africanus appellatus est, dicere solitum scripsit Cato, qui fuit eius fere aequalis, numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset. magnifica vero vox et magno viro ac sapiente digna; quae declarat illum et in otio de negotiis cogitare et in solitudine secum loqui solitum, ut neque cessaret umquam et interdum colloquio alterius non egeret. ita duae res, quae languorem afferunt ceteris, illum acuebant, otium et solitudo. vellem nobis hoc idem vere dicere liceret; sed si minus imitatione tantam ingenii praestantiam consequi possumus, voluntate certe proxime accedirnus; nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis vique prohibiti otium persequimur et ob eam causam urbe relicta rura peragrantes saepe soli sumus. – sed nec hoc otium cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est. ille enim requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus otium sibi sumebat aliquando et e coetu hominum frequentiaque interdum tamquam in portum se in solitudinem recipiebat, nostrum autem otium negotii inopia, non requiescendi studio constitutum est."

[44] Eine erhellende Interpretation, die das Verhältnis von *vita contemplativa* und *vita activa*

Ganz grundsätzlich setzt die römische Staatspflicht allerdings voraus, dass für einen angemessenen Genuss des *otium* die vorausgehende Erfüllung des *officium* notwendig ist.[45]

Wie Baron erklärt, werden *sapientia* (Weisheit) und *prudentia* (Einsicht) von Ambrosius nicht nur hervorgehoben, sondern treten vor alle sonst in der römischen Tradition betonten sozial-politischen Pflichten der *vita activa*. Der Geistliche ist demnach gerade auch in seiner Einsamkeit zum Wohle der Gemeinschaft „nützlich". Ambrosius hinterfragt mithin den Begriff des Nutzens und erörtert die Unterscheidung einer wahren und einer falschen Form von *otium*, die uns im Wesentlichen bei Augustinus wiederbegegnen wird, wobei die rechte Form von *otium* gleichwohl biblisch rückgebunden wird. Für Ambrosius findet sie ihr Vorbild in der Figur des Moses, der sich – wie im Folgenden die Propheten insgesamt – in seiner Einsamkeit zu Gott hinwendet, auf seinen Ruf hört und ihm folgt. Dass die biblische Figur des Moses als Zeuge eines solchen Lebens gilt, ist keineswegs ein origineller theologischer Gedanke. Er findet bereits in der griechischen Theologie der Zeit – beispielsweise im Schrifttum der kappadokischen Väter – eine breite Verwendung.[46] Dennoch ist die ambrosianische Deutung der Figur des Mose durchaus erhellend. Dies sei an einer weiteren Stelle aus dem *Exameron* gezeigt. Dort interpretiert Ambrosius – frei orientiert an Basilius –[47] die Erzählung des Mose, nachdem er sie bezeichenderweise in Relation zu der alten paganen (Thales) und religiösen (ägyptischen) Weisheit gesetzt hat, folgendermaßen:

„Denique priusquam ad populi liberandi munus uocaretur, naturali aequitatis studio prouocatus accipientem iniuriam de popularibus suis ultus inuidiae sese dedit uoluptati que eripuit atque omnis regiae domus declinans tumultus in secretum Aethiopiae se contulit ibi que a ceteris negotiis remotus totum diuinae cognitioni animum intendit, ut gloriam dei uideret faciem ad faciem. Cui testificatur scriptura quia nemo surrexit amplius propheta in Istrahel sicut Moyses, qui sciuit dominum faciem ad faciem, non in uisione neque in somnio, sed os ad os cum deo summo locutus, neque in specie neque per aenigmata, sed clara atque perspicua praesentiae diuinae dignatione donatus."[48]

---

bei Cicero hinterfragt, findet sich etwa in der bereits älteren Studie von Hans Kurt Schulte, *Orator. Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal*, (Reihe: Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike; Bd. 11), Frankfurt am Main 1935, 103–118. Dieser bemerkt (S. 103 f.), dass Cicero die „Polarität […] in einer neuen Einheit aufzuheben" versucht. Vor dem Hintergrund des „Idealbild[es] des Menschen" erweisen sich die Lebensformen demnach als „bis zu einem gewissen Grade einander unentbehrliche Komplemente". Das zeige sich in Ciceros eigenem Wirken, da doch in ihm (S. 108) die „Verbindung von Philosophie und Rhetorik […] zusammenfällt mit der Verbindung von theoretischem und praktischem Leben".

[45] Vgl. Bernert, „Otium", 89: „Darin unterscheidet sich *otium* von dem bloßen Nichtstun *(inertia, desidia)*, dass es die Erfüllung des *officium* voraussetzt. So ist im Besonderen *otium* die (verdiente) Ruhe des Greises als die Frucht der Erfüllung der *officia* seines Lebens." Bernert erwähnt ebenfalls, dass die Übersetzung von *otium* mit Ruhe oder Muße im Deutschen „mangelhaft und sehr schief" sei.

[46] Vgl. dazu die Analyse von Michael Vollstädt, auf die ich bereits an anderer Stelle hingewiesen habe.

[47] Vgl. Basilius *Homiliae in Hexaemeron* 1,1.

[48] Ambrosius *Exameron* 1,2,6: „Bevor er noch zur Aufgabe berufen wurde, sein Volk zu befreien, setzte er sich dadurch, dass er im Übereifer seines natürlichen Rechtlichkeitssinnes einen ungerecht behandelten Volksgenossen rächte, der Ungnade aus, riss sich vom Genussleben los, floh das ganze

Mose wird beschrieben als glühender Verteidiger gegen die Ungerechtigkeit. In der Abwendung von der Welt, der inneren Hinwendung auf die Betrachtung Gottes in der Ruhe, bricht sich dann die sinnlich gefasste Gottesbegegnung Bahn, die so in den biblischen Erzählungen insgesamt einmalig ist und die auch in offensichtlicher Spannung zu Ex 33,20–23 steht. Gerade die in der Folge von Dtn 34,10 stehende Aussage „a ceteris negotiis remotus totum diuinae cognitioni animum intendit, ut gloriam dei uideret faciem ad faciem" stellt sodann wieder eine negative Beziehung zwischen dem *negotium* der Welt und der *visio dei* her. Die Unruhe des Königshofes als Inbegriff des exponierten *negotium* wird zurückgelassen und in der Einsamkeit (*secretum*) kehrt Mose sein ganzes Denken und Wirken allein Gott zu. Schlussendlich begegnet er Gott auf dem heiligen Berg von Angesicht zu Angesicht – eine wesentliche Steigerung „einfacher" Gottesbegegnungen in Traum oder *visio*[49], was hier explizit negiert wird –, erst nachdem er sich aus allem *negotium* zurückgezogen und sich in der *cognitio dei* ganz auf Gott eingelassen hatte. Auch der hebräische Name des Berges, Horeb (i. e. „Ödland", „Wüste"), der freilich bei Ambrosius keine Erwähnung findet, kann als ein Ausdruck der Innerlichkeit und des Rückzugs in die Einsamkeit begriffen werden. Der Berg führt den sich versenkenden Menschen auch deskriptiv über die Geschäfte der Welt, das alltägliche Erdenleben hinaus, er erhebt Mose über diese *negotia* und bringt ihn hinauf zum Allerhöchsten, zu Gott. Gleichwohl wird diesem Aufstieg ebenfalls ein Abstieg[50] folgen und die Gegenwart Gottes in der Vergänglichkeit der Welt kann vor dem menschlichen Auge nicht dauern; noch mehr: die Gottesbegegnung selbst dient dem Auftrag zur Rückkehr und des Wirkens in der Welt und im Besonderen unter dem auserwählten Volk.

Vor dem Hintergrund des klassischen *otium*-Ideals, welches einen verdienten Rückzug auf das Land nach dem erfüllten *negotium* in Aussicht stellte, lässt sich nun auch eine Erwähnung aus einem Brief auf interessante Art deuten. Ambrosius gibt an dieser Stelle dem Constantius, einem neu gewählten Bischof, einige Hinweise im Umgang mit den Gläubigen und der Gemeinde (– u. a. auch in Bezug auf jene, die von der falschen Lehre des Arius infiziert sind).[51] Zum Abschluss des Briefes schreibt er:

„Et quia de agro exemplum sumpsimus, praecipe illis inviolata confinii servare iura, paternos custodire terminos, quos lex tuetur. Supra fraternam caritatem frequenter est vicini gratia; ille

---

unruhige Treiben am Königshofe, suchte die Einsamkeit Äthiopiens auf und versenkte dort seinen Geist, fern allen sonstigen Beschäftigungen, ganz in die Erkenntnis des Göttlichen, so dass er die Herrlichkeit Gottes von Angesicht zu Angesicht schaute. Ihm gibt die Schrift das Zeugnis, dass ‚kein Prophet fürder aufstand in Israel gleich Moses, welcher den Herrn kannte von Angesicht zu Angesicht'. Nicht im Gesicht und nicht im Traum, sondern von Mund zu Mund durfte er mit Gott dem Allerhöchsten sprechen und wurde der Gnade gewürdigt, Gottes Gegenwart nicht nur im Bilde oder im Rätsel, sondern in Klarheit und Wahrheit zu schauen." (Übersetzung nach Niederhuber).

[49] Dass die Art und Weise der mosaischen Gottesbegegnung selbst von der *visio* abgegrenzt wird, betont die Unmittelbarkeit und die Tiefe der Gottesnähe.

[50] Erinnert sei in diesem Kontext noch einmal an die ähnliche Beschreibung des Abstiegs des jungen Pythagoras vom heiligen Berg Karmel. Siehe oben, S. 143.

[51] Der Brief ist im Großen vor allem als ein Ratschlag zur Predigt verfasst. Vgl. dazu Martin Biermann, *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand. Rhetorik, Predigt, Politik*, (Reihe: Hermes. Einzelschriften, Bd. 70; = Dissertationsschrift, Universität Göttingen, 1993), Stuttgart 1995, 201–207.

enim saepe longe, hic in proximo est vitae omnis testis, conversationis arbiter. Delectet eum per finitima spatia laxare liberum pecus et in herba viridi proiectum secura captare otia."[52]

Es lässt sich hier durchaus eine gewisse Bezugnahme auf das eben angesprochene klassische Modell annehmen – das Beispiel wird schließlich auch explizit als *de agro* markiert. Der Rückzug auf das ruhige Land wird dann allerdings geradewegs *ad absurdum* geführt. Das so gezeichnete Bild – nicht aber die Aussage selbst – gerät zur Parodie des ländlichen Rückzugs und der scheinbaren Idylle. Der in seiner Vorbildfunktion ermahnte Bischof wird einerseits auf das göttliche Wirken verwiesen. Andererseits werden die gleichwohl unvollkommen Glaubenden als sich in *secura otia* befindende und das grüne Gras genießende Landtiere karikiert. Es sind also diese „Schafe", die sich in den *otia* an der Grenze jenes Bischofs, der ihnen ein Beispiel sein kann, befinden. Der Bischof selbst aber und der sich auf dem Pfad des rechten Glaubens Bewegende wähnt sich nicht in diesen falschen *otia*,[53] im Gegenteil: Er weiß um sein wahres Ziel, das allein in Gott erreicht wird und erkennt das klassische *otium*-Ideal daher als ein ungenügendes, wenn nicht sogar trügerisches Ausruhen. Er weiß sich immerzu als *athleta* im Wettstreit um das Ziel allein in Gott.[54] In einer Überhöhung der ciceronischen Argumentationsvorlage formuliert Ambrosius eine dezidierte Betonung des „Vorrang[s] der *vita activa* vor der *vita contemplativa*"[55] und sieht demgemäß eine Notwendigkeit des Handelns. Es lässt sich sagen, dass für ihn ein Wissen ohne Tat sogar als schädlich zu beurteilen ist.[56] Das vorbildhafte und ebenso auf die Sorge um den Nächsten bedachte Wirken des Gläubigen – und noch mehr das des Klerikers, ja besonders des Bischofs – ist in seiner Orientierung an Gott auch einzig im Erreichen dieses Zieles in Gott zur Ruhe gekommen.[57] Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass sich die Fremdperspektive hier von der des Bischofs selbst unterscheidet, da ihm selbst gleichwohl von Außen her eine Form des *otium* zugesprochen wird. Schließlich gilt es zu bedenken, dass dem Bischof

---

[52] Ambrosius *Epistula* 36,30 (= lib. 7).

[53] Vgl. Ambrosius *De officiis* 1,16,59: „Futuram, non praesentem, in caelo, non in terra mercedem promisit esse reddendam. Quid alibi poscis quod alibi debetur? quid praepropere coronam exigis antequam uincas? quid detergere puluerem, quid requiescere cupis? quid epulari gestis antequam stadium soluatur? Adhuc populus spectat, adhuc athletae in scammate sunt, et tu iam otium petis?" Siehe auch 1,16,61.

[54] Ambrosius greift dieses neutestamentliche Bild des Wettstreiters, vor allem basierend auf 1 Kor 9,24 ff. und 1 Kor 4,9 (wie etwa in *De Helia et ieiunio* 21,79) über eine große Breite seiner Werke immer wieder auf. Er konturiert so die Rolle des Gläubigen in der Welt, die beständiges Streben und Wirken verlangt und also offensichtlich keineswegs ein schlichtes und freies Ausruhen, sei es in Denken, Wort und Tat, erlaubt. Vgl. dazu Davidson in *Ambrose. De officiis*, ed. Davidson, Vol. 2, 499. Zur Verwendung in *De Helia et ieiunio* 21,79, siehe die Hinweise auf Basilius et al. in Buck, *S. Ambrosii De Helia et ieiunio*, 209.

[55] Vgl. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius*, 136 f.

[56] Vgl. ebd., 31.

[57] Vgl. Ambrosius *De officiis* 3,3,23: „Quid autem tam contra naturam quam uiolare alterum tui commodi causa cum pro omnibus excubandum, subeundas molestias, suscipiendum laborem naturalis adfectus persuadeat et gloriosum unicuique ducatur si periculis propriis quaerat uniuersorum tranquillitatem multum que sibi unusquisque arbitretur gratius excidia patriae repulisse quam propria pericula praestantius que esse existimet quod operam suam patriae impenderit quam si in otio positus tranquillam uitam uoluptatum copiis functus egisset?"

in dieser Zeit teils eine "miraculous aura" eignet, weshalb neben Cyprian, Athanasius, Gregor Thaumaturgos, Basilius etc. auch Ambrosius als "bishop saint" verehrt wurde: "Their saintliness was seen as based on a lifestyle that avoided solitary asceticism, conceived as an alternative to ministerial duty, and realized an attitude that Cicero had already praised as typical of Scipio Africanus: the *otium negotiosum* (the active quiet) of the great leaders of ancient Rome […]. By the end of the fourth Century, however, episcopal *otium* had become a kind of sublime meditation that guided the man who drew superior power from his contact with the divine. Even when such power was directed less to the perfection of self and more to helping the community, it was easy to see it as a hallmark of holiness."[58] Dem Bischof wird also demnach sehrwohl ein *otium* zugesprochen, doch handelt es sich zum einen dabei eben nicht um ein *otium inane* und zum anderen verharrt der Bischof auch nicht in diesem *otium*. Er verwandelt stattdessen sein "*otium* of the spirit" in ein "effective *negotium*"[59]. Ambrosius selbst hat, wie wir bereits sahen, oft einen durchaus negativen *otium*-Begriff, der sich im Sinne einer äußeren, trägen und unnützen Untätigkeit verstehen lässt – etwa im Kontext der Sabbatauslegung. Dieser lässt sich nun gerade nicht mit jenem positiven "*otium* of the spirit" gleichsetzen, sondern muss – im Gegenteil – klar von diesem unterschieden werden. Die auf die Nützlichkeit hin ausgehende Erfüllung des *otium* steht noch unter dem Eindruck der klassischen Prägung in der Tradition Ciceros, allerdings ist die konkrete Erfüllung aufgrund der Zielbestimmung in Gott nunmehr grundsätzlich gewandelt: "Ambrose inherits the typical Roman preoccupation that *otium* should not be squandered on indolence but used profitably; but he fleshes out the principle in a new way. Instead of the literary or cultural pursuits of the classical gentleman at ease, the ideal now is spiritual activity, and the paragon is the holy man who never wastes a moment without engaging in meditation upon and communion with the God to whom he must give account (3.1–7). The great spiritual responsibility of the cleric is the study of the Scriptures, and the obligation to model himself upon the examples of the saints (1.88, 116, 165; 3.139). Prayer, a discipline in which modesty is essential (1.70), is communion with Christ (1.88). Fasting is another important exercise for those called to a lifelong service of self-denial (2.122; 3.10)."[60]

Das geschilderte Muster lässt sich im Argumentationsgang des Ambrosius auch an anderen Stellen ausmachen;[61] etwa in der Auslegung der Abraham-Erzählung („non lento otio remissus accipiat"[62]) findet man Spuren dieser Deutung. Ihm tritt aber auch ein anderer Begriff von *otium* gegenüber, welcher sich nämlich als Positivbegriff der Gier der Welt und dem Streben des Menschen nach immer größerem materiellen Besitz entgegenstellt. Dies lässt sich beispielsweise in einer von Koh 1,7 ff. ausgehenden

---

[58] Rita Lizzi Testa, "The Late Antique Bishop. Image and Reality", in: *A Companion to Late Antiquity*, ed. by Philip Rousseau with the assistance of Jutta Raithel, Malden (Massachusetts)/Oxford 2009, 525–538, 537.

[59] Ebd., 538.

[60] So Davidson in *Ambrose. De officiis*, ed. Davidson, Vol. 1, 86 f. Die Angaben beziehen sich auf Belegstellen in *De officiis*.

[61] Vgl. bspw. in Bezug auf Eusebius, Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,68.

[62] Ambrosius *De Abraham* 1,5,39.

Erläuterung in *De Tobia* finden: „nec faenerator expletur accipiendo nec affectus eius cotidiano numerandi aeris satiatur auditu. et iterum: omne quod fuit ipsum est quod erit. crescit semper pecunia, otium nescit auaritia, usura ferias. omnes inquit torrentes uadunt in mare et mare non adimpletur. mare istud faenerator est.“[63] Die selbstzerstörende und unnütze Geldgier der Geldverleiher wird – wie das Meer – niemals satt: das *otium* kennt die *avaritia* nicht. Dieses *avaritia-mare*-Motiv gewinnt nun an Bedeutung angesichts seiner Wiederholung im Werk.[64] Die Abwesenheit des *otium* ist hier allerdings offensichtlich ganz anders begründet als im oben beschriebenen Falle des Bischofs. Hier ist es gerade keine aus der inneren Hinwendung zu Gott erfolgende Aktivität um des Heiles willen, sondern eine nur eben noch tiefere Verstrickung in die *negotia* der Welt, ja eine Abkehr von Gott und ein Sich-Verlieren in der selbstsüchtigen Gier nach den unbeständigen Dingen. Dagegen steht das *otium* hier nun als Kontrastbegriff.

Doch auch die negativen Verwendungsweisen von *otium* lassen sich im Werk bei genauerer Lektüre in zahlreichen Kontexten finden. Zwei Beispiele dafür, die nun einen anderen Bezug haben, finden wir in den folgenden Stellen, die aus der 14. *Epistula extra collectionem traditae* stammen.

„Festina est fides, alacris devotio, spes impigra; contradictiones animi non amat, sed traductionem ab infructuoso otio ad fructum laborum. Quid in crastinum differs? Potes et hodiernum diem lucrari; cavendum est enim ne et illum non teneas et hunc amittas. Non exiguum detrimentum est vel horae unius, et una hora totius vitae portio est.“[65]

Wenig später heißt es sodann:

„Quanto ergo magis nos oportet spem attollere ad regnum dei, ubi vitae novitas, ubi gratiae erit non aetatis commutatio? [99] Non otio, non somno merces paratur. Nullum opus dormientis est, nullus fructus otii, immo magis dispendium. Otiosus Esau amisit primatus benedictionis, quia maluit cibum accipere quam quaerere; laboriosus Iacob apud utrumque parentem invenit gratiam.“[66]

Diese Belege für eine negative Form des *otium* lassen sich in eine Nähe zu dem später bei Augustinus *otium desidiae* genannten Phänomen bringen. Sie werden als „nicht

---

[63] Ambrosius *De Tobia* 13,44.

[64] Vgl. etwa Ambrosius *De Helia et ieiunio* 19,71. Mary Joseph Aloysius Buck, *S. Ambrosii De Helia et ieiunio. A Commentary*, with an Introduction and Translation, (Reihe: Patristic Studies, Bd. 19; = Ph.D., Catholic University of America, 1929), Washington, D. C. 1929, 200 f. verweist auf die pagane Vorlage zur „inexplebilis avaritia mercatorum“ in Seneca *De brevitate vitae* 2,1.

[65] Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,97: “Faith is urgent, devotion active, hope tireless. It dislikes a divided state of mind, but likes the mind to be directed from profitless inactivity to productive work. Why do you put it off until tomorrow? You can already gain the benefit today. You must take care in case you fail to seize the one, and then lose the other. To waste even a single hour is not insignificant, and single hours make up a life.”

[66] Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,98 f.: ”How much more ought we to raise our hope to the kingdom of God, where there will be a renewal of life, where there will be a complete transformation not of age, but of grace. [99] It is not by inactivity, not by sleep that the reward is earned. The sleeper does no work; and no profit is earned by inactivity; quite the reverse, expenditure is incurred. Through inactivity Esau lost the primacy of the blessing, because he chose to be given food rather than to seek it himself, industrious Jacob found favour with both parents.”

fruchtbar" gekennzeichnet, erscheinen als träge Formen des Nichtstuns, die daher auch dem ohne Bewusstsein angenommenen Schlaf nahestehen. Die eigentümliche Interpretation und Übertragung auf die Esau-Jakob-Perikope (Gen 27), nach welcher Esau als *otiosus*, Jakob hingegen als *laboriosus* charakterisiert wird, wirkt sehr artifiziell und ist von Liebeschuetz auch als "misleadingly read"[67] gewertet wurden, da der biblische Text gerade Esau als auf dem Feld Arbeitenden und später Jagenden darstellt, der nur eben von Jakob um sein Recht betrogen wird. Doch ließe sich diese Diskrepanz, geht man nicht von einem Fehler seitens Ambrosius aus, auch als ein Hinweis auf eine tiefere Bedeutungsstruktur verstehen, nach der das Wirken nicht im Sinne eines äußeren Handelns, sondern eines Tuns im Sinne Gottes zu begreifen ist. Esau, der zwar in der äußeren Welt aktiv handelt, ist im *relevanten* Sinne untätig. Jakob, der wiederum im Sinne Gottes, nicht aber im Außen der Welt arbeitend tätig ist, kann hingegen als in der für Ambrosius *relevanten* Form als tätig charakterisiert werden. Insofern ließe sich das Tun Esaus, der in seinem Hunger sein Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht verkauft, als eigentlich träge Untätigkeit verstehen. Dass Jakobs Handeln dem göttlichen Handeln folgt, lässt sich angesichts der Voraussage in Gen 25,23 begreifen. Dort antwortet Gott auf die ängstliche Frage der mit den Zwillingen schwangeren Rebekka: „Zwei Völker sind in deinem Leib, zwei Stämme trennen sich schon in deinem Schoß. Ein Stamm ist dem andern überlegen, der ältere muss dem jüngeren dienen." Insofern ist das zunächst listig scheinende Handeln Jakobs als Erfüllung der göttlichen Ankündigung im eigentlichen Sinne eben *labor*, wohingegen alles Handeln Esaus *otiosus* und also vergeblich bleibt. Wie auch immer die Interpretation ausfällt, bleibt zuletzt jedenfalls festzuhalten, dass das *otium* hier in einem negativ bewerteten Sinne Verwendung findet,[68] *labor* hingegen positiv gewertet wird.

Ein geeignetes Beispiel für ein gemeinsames Vorkommen von *otium* und *negotium* finden wir übrigens auch in einem Brief. Ambrosius beschreibt dort, nachdem er sich ausgiebiger über den Bischof als Lehrer geäußert hat, das Leben der Schüler, die ein "communal and monastic life"[69] leben.

„Haec nempe angelorum militia est: semper esse in dei laudibus, orationibus crebris conciliare atque exorare dominum, student lectioni vel operibus continuis mentem occupant, separati a coetu mulierum sibi ipsi invicem tutam praebent custodiam. Qualis haec vita in qua nihil sit quod timeas et quod imiteris plurimum adest? Ieiunii labor compensatur mentis placiditate, levatur usu, sustentatur otio aut fallitur negotio, non oneratur mundi sollicitudine, non occupatur alienis molestiis, non urgetur urbanis discursibus."[70]

---

[67] John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, transl. with an introduction and notes by J. H. W. G. Liebeschuetz with the assistance of Carol Hill, (Reihe: Translated Texts for Historians; Bd. 43), Liverpool 2005, 331 (Anm. 5).

[68] Für diese Verwendungsweise lassen sich noch weitere Belege aufspüren, so etwa Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,68 „domestico otio".

[69] Liebeschuetz in *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, 325 (Anm. 2).

[70] Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,82: "This is undoubtedly an angelic service; to be ever occupied with the praise of God, and with frequent prayers to placate and petition the Lord. They are busy with reading, or occupy their minds with continuous work. Kept apart from all female society, they provide a safe supervision for each other. What a life this is, in which there is

Der Einschub „sustentatur otio aut fallitur negotio" stellt *otium* und *negotium* als zwei Weisen des Umgangs mit dem *ieiunii labor*, der Mühe des Fastens, nebeneinander. Während das *otium* hilft, diese Mühe zu ertragen, wirkt das *negotium* unterdrückend, ja vielleicht betäubend, weil ablenkend. Was sich konkret hinter diesen Modi verbirgt, wird nicht eindeutig ausgeführt, doch geben die vorausgehenden affirmativen Teilsätze sowie die darauffolgenden negierenden Teilsätze wenigstens partiell nähere Auskunft. Demnach wirken (1) die Sanftheit des Geistes, die dem Vollzug folgende Erleichterung und die Ruhe sowie (2) die Abwesenheit der Unruhe der äußeren Welt, der Sorgen anderer und der Geschwätzigkeit und Geschäftigkeit der Stadt gegen die Beschwernis des Fastens. Es scheint hier eine logische Reihe zu entstehen. Während nämlich die *placiditas mentis* das innerste des so lebenden Glaubenden beschreibt, führt die Aufzählung über das mit dem Vollzug eintretende Leichterwerden und zuletzt mit der Erwähnung des *otium* anscheinend in ein je größeres Außen. Außerdem ließe sich die Reihe auch als chronologische Folge lesen, wonach am Beginn des monastischen Lebens der innere Geist auf die Beschwernisse eingelassen werden muss, damit die dann folgende Praxis oder Übung eine Gewohnheit bildet und die Anstrengung durch die ruhige Umgebung und den Rückzug aufrechterhalten werden kann. Das *otium* kann an dieser Stelle deshalb vor allem als Ausdruck der – zunächst äußeren – Ruhe gelesen werden und das *negotium* ist sodann eine tätige Ausfüllung dieser äußeren Ruhe, welche vom Bewusstsein der Anstrengung ablenkt. Die Konjunktion *aut* legt nahe, dass beide Formen hier gleichrangig nebeneinanderstehen und also als legitime Modi des Umgangs mit der Mühe akzeptiert sind. Mit dem *otium-negotium*-Teilsatz bricht schließlich die erste affirmative Aufzählungsreihe um in die anschließend negierende Reihe, das *aut* des Teilsatzes trennt damit nicht nur die *otium-negotium*-Aussage, sondern ebenso die affirmative und die negative Aussagereihe insgesamt. Die Abwesenheit der Geschwätzigkeit der Welt und die (äußere) Ruhe sowie die entsprechende Ruhe des Geistes können sodann als Ermöglichung des Sprechens Christi *in* uns begriffen werden, ja das vorausgehende Schweigen ist dann gleichsam das ‚Schwangersein mit dem Wort'.[71]

Schweigen

Im Allgemeinen zeigt sich aber bei Ambrosius das Primat des Handelns in der Welt auch in seiner Wertung von Schweigen und Reden. Das Schweigen wird sodann auch als ein Verstummen des falschen Zeugnisses gelesen, wird also zum Ausdruck des Unglaubens, während das Reden zuvorderst eine Artikulation des göttlichen, emp-

---

nothing for you to fear and much to imitate! The hardship of fasting is compensated by tranquillity of mind, alleviated by familiarity, made bearable by rest, or beguiled by activity. It is not troubled by concerns of the world, not preoccupied with the troubles of others, not harassed by the distractions of the city."

[71] Vgl. Kunz, *Schweigen und Geist*, 553–555. Das Reden aus dem Glauben, welches für Ambrosius einen hohen Stellenwert hat, braucht das vorausgehende Hören auf das Wort, Christus, in uns (vgl. Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 1,39.42 et passim; dazu Kunz, *Schweigen und Geist*, 554).

fangenen Wortes ist:[72] „Das ist das Kostbarste, dass ein Mensch zum Instrument der göttlichen Stimme wird und mit leiblichen Lippen göttlichem Spruch Ausdruck verleiht.“[73] Es drückt sich hier wohl vor allem auch das *officium* des Bischofs zur Verkündigung des Wortes, zur Belehrung und Ermahnung der Gläubigen aus, wie es uns auch später wieder bei Augustinus, dort allerdings neben einer grundsätzlich positiveren Wertung auch und gerade des Schweigens und der Innerlichkeit, begegnen wird.[74] Diesem verkündenden Sprechen, das den Propheten und den Aposteln, vor allem aber Christus selbst eignete, steht das Schweigen allerdings dann positiv gegenüber, wenn es selbst – beispielsweise als ein Hören auf Gottes Wort – Ausdruck des Glaubens wird, der wiederum notwendige Bedingung für das Ausstrecken auf Gott hin ist, das aber allein aus einer äußeren Tugendhaftigkeit heraus unerfüllt bleiben muss. Es bedarf daher mindestens ebenso sehr einer *mentis integritas* und – ganz wesentlich – des Glaubens, um den Herrn zu berühren.[75] Das rechte äußere Schweigen gilt als Indiz und zuallererst sogar als Voraussetzung für die innere Verbindung zu, das Hören auf Gottes Wort. Diese Idee des Schweigens – und damit verbunden des Hörens, der Einsamkeit etc. –[76] ist für Ambrosius insgesamt nicht zu unterschätzen. Damit aber relativiert sich das erste Urteil. Auf einer nächsten Ebene gilt für Ambrosius nämlich: “silence is precisely what marks chastity”[77], wie sich in seiner Ausdeutung der Susanna-Perikope nachweisen lässt.

„Silentium quoque ipsum in quo est reliquarum uirtutum otium, maximus actus uerecundiae est. Denique si aut infantiae putatur aut superbiae, probro datur; si uerecundiae, laudi ducitur. Tacebat in periculis Susanna et grauius uerecundiae quam uitae damnum putabat nec arbitrabatur periculo pudoris tuendam salutem. Deo soli loquebatur cui poterat casta uerecundia eloqui, refugiebat ora intueri uirum;“[78]

[72] Vgl. ebd., mit Verweis auf Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 1,39.

[73] Ambrosius *Exameron* 6,9,67: „Hoc est pretiosissimum, quod homo divinae vocis fit organum et corporalibus labiis exprimit caeleste oraculum […].“

[74] Vgl. Kunz, *Schweigen und Geist*, 609–626.

[75] Vgl. Ambrosius *De virginitate* 4,15: „Videte quod meritum non sola carnis uirginitas facit sed etiam mentis integritas. Denique Maria Magdalena dominum prohibetur tangere, quia nutabat de resurrectionis fide. Illa igitur tangit Christum quae fide tangit.“

[76] Vgl. Ambrosius *Epistula* 33.

[77] Melanie Webb, “‘Before the Eyes of Their Own God’. Susanna, rape law, and testimony in City of God 1.19”, in: *Reading Scripture as a Political Act. Essays on the Theopolitical Interpretation of the Bible*, ed. by Matthew A. Tapie and Daniel Wade McClain, Minneapolis 2015, 57–81, 74. Webb belegt dies anhand der folgenden Susanna-Perikope. Sie schließt: “It would seem, then, that as Ambrose reads the Susanna story, her cry is not the cry commanded in Deuteronomy – a cry meant to be heard by others – but a cry of personal address to God. Her cry constitutes silence, which in turn constitutes modesty. Ambrose does not depart too far from the text, though; Susanna's cry was after all like silence, insofar as it went unheeded by the judging elders, who had power of life and death over her, until Daniel spoke. Here, Ambrose promotes not Daniel's attentiveness but Susanna's silence(/ing).” Die Vorzüge des Schweigens bespricht Ambrosius bereits ganz zu Beginn seines Werkes in *De officiis* 1,2,5–1,6,22 ausgiebig.

[78] Die Deutung der Perikope aus Dan 13 findet sich in Ambrosius *De officiis* 1,18,68: „Gerade das Stillschweigen, die Muße der übrigen Tugenden, ist das Wichtigste in der Sittsamkeit. Dasselbe gilt denn auch, wenn kindisches Unvermögen oder aber Stolz dahinter vermutet wird, für eine Schande, wenn Sittsamkeit, für etwas Lobenswertes. Susanna schwieg in der Gefahr; sie erachtete den Verlust der Schamhaftigkeit für schlimmer als den des Lebens und glaubte nicht ihre Reinheit auf das Spiel

Das Schweigen ist längst nicht nur die Abwesenheit des klingenden Wortes. Es darf vielmehr aktivisch verstanden werden und zeigt die Hinwendung auf Gott: „Deinde si pro uerbo otioso reddimus rationem, uideamus ne reddamus et pro otioso silentio. Est enim et negotiosum silentium ut erat Susannae quae plus egit tacendo quam si esset locuta. Tacendo enim apud homines, locuta est Deo; nec ullum maius indicium suae castitatis inuenit quam silentium."[79] Mit der Wendung *negotiosum silentium* haben wir ein Beispiel für die Prävalenz einer negotialen Bestimmung, die sich wieder einmal aus der Umwertung der erscheinenden Wirklichkeit speist. Während das vorherige Verständnis das Schweigen als *otiosus*, vergeblich und leer wertete, das Wort als eigentlicher Ausdruck des politischen *negotium* hingegen positiv gewertet wurde, verschieben sich hier nun die Bewertungskategorien: unter der Maßgabe des göttlichen Wortes, der menschlichen Beziehung zu und seinem Wirken vor Gott, geraten die gewohnten Wertungen aus den Fugen. Diese neue Ebene ist wesentlich: Das rechte Schweigen des Menschen im Außen der Welt ist Ausdruck der inneren Hinwendung auf den einen Gott, es darf also nicht mit einem Schweigen aus anderen Gründen (etwa Arroganz, Faulheit etc.) gleichgesetzt oder verwechselt werden.[80] Daher kann dieses Schweigen auch als „reliquarum uirtutum otium" markiert werden, womit die sich sonst äußernden Tugenden bezeichnet werden, die hier vor dem Schweigen des Denkens zurücktreten.[81] Gott nämlich kann nicht in der Vielheit der erscheinenden Welt, die sich in der fragmentarischen Struktur der menschlichen Sprache spiegelt,[82] die den Gesetzen der bipolaren Logik unterworfen ist, gefunden werden. Daher ist es für ein Verständnis des Ambrosius auch wesentlich, die Differenz zwischen der weltimmanenten *vita beata* und der transzendenten *vita aeterna* zu betonen.[83] Während nämlich Erstere die Frucht der diesseitigen Gegenwart ist, welche der *virtus* folgt, kann Letzteres eben nur jenseitig erlangt werden und bleibt also Gegenstand der zukünftigen Hoffnung.[84]

---

setzen zu sollen, um so ihr Leben zu wahren. Nur mit Gott sprach sie, mit dem sie sich in keuscher Sittsamkeit aussprechen konnte."

[79] Ambrosius *De officiis* 1,3,9: „Wenn wir ferner über ein müßiges Wort Rechenschaft geben müssen, sehen wir zu, dass wir nicht auch über ein müßiges Schweigen es tun müssen. Es gibt nämlich auch ein wirksames Schweigen. So war es bei Susanna, die durch Schweigen mehr bewirkte, als wenn sie gesprochen hätte. Während sie nämlich vor den Menschen schwieg, redete sie zu Gott und fand keinen beredteren Zeugen für ihre Keuschheit als das Schweigen." Vgl. auch *De virginibus* 1,1,1.

[80] Vgl. dazu Davidson in *Ambrose. De officiis*, ed. Davidson, Vol. 2, 507.

[81] Vgl. Ambrosius *De officiis* 1,2,6: „Verberamur enim tacito cogitationis nostrae opprobrio et iudicio conscientiae." Das Denken gesellt sich hier also zum Schweigen und rückt so als angemessenes Instrument der Hinwendung zu Gott in den Mittelpunkt.

[82] Vgl. dazu die unten folgenden Ausführungen im Augustinus-Kapitel.

[83] Vgl. Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, 232.

[84] Vgl. Ambrosius *De officiis* 2,5,18, wo Ambrosius gleichsam das *summum bonum* definiert. Dazu Ernst Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, (Reihe: Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 29; = Dissertationsschrift, Universität Münster (Westfalen), 1964), Münster 1965, 263. Eine tiefere Diskussion der schwierigen, teils gar widersprüchlich scheinenden Verhältnisbestimmung der beiden Relata ist an dieser Stelle nicht möglich. Ich verweise dazu auf Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, 35–47, bes. 37–43.

Rechtes otium

Grundsätzlich stellt die Umkehrung herkömmlicher Wertungen also ein grundlegendes Muster der ambrosianischen Argumentation dar.[85] Dies gilt nun auch für das rechte *otium*. Für Ambrosius nimmt die Abgrenzung des christlich verstandenen *otium* einen hohen Stellenwert ein. Es geht ihm darum, die Innerlichkeit und Gottbezogenheit der so geübten Praxis einsehbar zu machen und in ihrem Wert herauszustellen. In diesem Sinne wird der Vergleich der divergenden, ja eigentlich konträren *otium*-Begriffe expliziert.

„Vergleichen wir solche [biblisch exemplifizierte] Muße mit der Muße anderer. Andere pflegen zum Ausruhen ihren Geist von Beschäftigungen abzulenken, vom Verkehr und Umgang mit Menschen sich zurückzuziehen und entweder auf das stille Land zu gehen und einsame Plätzchen aufzusuchen, oder aber in der Stadt den Geist abzuspannen und der Ruhe und Erholung zu frönen. Elischa hingegen teilt in der Einsamkeit durch sein Hindurchgehen den Jordan, so dass er in seinem Unterlauf abfließt, in seinem Oberlauf zur Quelle zurückflutet. Oder er verhilft auf dem Karmel einer Unfruchtbaren unerwartet zur Leibesfrucht, nachdem er das Hindernis der Zeugung beseitigt hatte; oder erweckt Tote; oder nimmt Speisen ihre Bitterkeit und macht sie durch Beimischung von Mehl schmackhaft; oder lässt zehn Brote verteilen und die Reste nach der Sättigung des Volkes sammeln; oder macht ein Axteisen, das abglitt und in die Tiefe des Jordanflusses sank, mittels eines ins Wasser gehaltenen Holzstückes an der Oberfläche schwimmen; oder schafft einem Aussätzigen durch Reinigung, oder in der Zeit der Dürre durch Regen, oder in der Zeit der Hungersnot durch Fruchtbarkeit Wandel. [7] Wann wäre denn der Gerechte allein, nachdem er stets mit Gott weilt? Wann wäre er vereinsamt, nachdem er niemals von Christus sich trennt?“[86]

Mit vielen biblischen Beispielen möchte Ambrosius an dieser für uns in doppelter Hinsicht interessanten Stelle aufzeigen, dass die pagan geübten Formen des *otium* negativisch zu bestimmen sind, da sie um die Abwesenheit von Geschäft, Lärm, Getümmel etc. bemüht sind – eine Kritik, die neben dem klassischen *otium*-Topos auch das frühe augustinische Streben nach *remoti a turbis* trifft. Das klassische *otium* zielt dieser Interpretation nach lediglich auf die Ruhe und die Abwesenheit vom *negotium*, definiert sich damit aber eigentlich von diesem her. Wesentlich ist diesen Praktiken eigen, dass sie nach Ambrosius insgesamt ohne Wirken sind. Wir bekommen hier

[85] Vgl. exemplarisch dazu Ambrosius *De officiis* 3,1,7: „Et ideo etiamsi alii uideatur pauper, sibi diues est qui non eorum quae caduca sed eorum quae aeterna sunt, aestimatione censetur.“ – „Daher ist er, ob er auch einem Anderen arm dünkt, sich selbst reich; denn nicht das Vergängliche, sondern das Ewige bildet den Maßstab zu seiner Beurteilung.“

[86] Ambrosius *De officiis* 3,1,6–7: „Conferimus hoc otium cum aliorum otio. Alii enim requiescendi causa abducere animum a negotiis solent et a conuentu coetu que hominum subtrahere sese et aut ruris petere secretum, captare agrorum solitudines aut intra urbem uacare animo, indulgere quieti et tranquillitati. Eliseus autem in solitudine Iordanem transitu suo diuidit ut pars defluat posterior, superior autem in fontem recurrat: aut in Carmelo resoluta difficultate generandi, inopina sterilem conceptione fecundat aut resuscitat mortuos aut ciborum temperat amaritudines et facit farinae admixtione dulcescere aut decem panibus distributis reliquias colligit plebe saturata aut ferrum securis excussum et in fluuii Iordanis mersum profundo, misso in aquas ligno facit supernatare aut emundatione leprosum aut siccitatem imbribus aut famem mutat fecunditate. [7] Quando ergo iustus solus est qui cum Deo semper est? Quando solitarius est qui numquam separatur a Christo?“

einen ersten Eindruck von der später bei Augustinus in der Psalm-Auslegung zu findenden Bestimmung „agite otium“[87].

Gegen die pagane Form des *otium* stellt sich nun die biblisch-christliche *otium*-Interpretation. Die scheinbare Untätigkeit im *otium* zeitigt dort wundersame Folgen. Sie unterbricht nicht einfach den Lauf der Wirklichkeit, sondern – wie die ambrosianische Wiedergabe der Jordan-Erzählung zeigt – sie bricht mit den Gesetzen der erscheinenden Wirklichkeit insgesamt. In der Gemeinschaft mit Gott, die dem so in *otium* Seienden zukommt, hat die erscheinende Wirklichkeit keine Macht mehr. Dies drückt sich in den zahlreichen Paradoxa aus, die uns in biblischen Erzählungen begegnen. Das Schwere wird leicht, das Unmögliche möglich und der Kranke wieder heil, wenn dies auch aller bipolaren Logik widerspricht. Aber gerade in dieser Überwindung bipolarer Wirklichkeitsgesetze zeigt sich die Nähe zur Gottheit, die als in sich vollkommen und also vollkommen einheitlich alle Bipolarität transzendiert. Die Unterscheidung der beiden Arten von *otium* – einer über die Untätigkeit bestimmten und einer über die christliche Gotteszuwendung bestimmten Form –, die sodann gewertet und aufgeschlüsselt werden, ist – bei allerlei offensichtlichen Unterschieden –[88] eine ideengeschichtlich-konzeptionelle Vorlage für die später bei Augustinus eindeutiger benannten Formen von *otium desidiae* und *otium cogitationis* in *De vera religione* 65, wenngleich sich textlich kein *direkte* Aufnahme bei Augustinus nachweisen lässt und auch der Kontext der Erwähnung erkennbar anders ist. Augustinus geht mit seiner Konzeption auch weit über den ambrosianischen Vergleich hinaus, der jedoch bereits – wenngleich auch konfessionell-polemisch – die erscheinende Wirklichkeit umzuwerten beginnt.

Lebensform und otium

Es sei erwähnt, was Augustinus über seinen theologischen Lehrer berichtet. In den *Confessiones* erzählt er davon, wie sehr Ambrosius durch die Pflichten des klerikalen Lebens in Beschlag genommen wird und wie wenig er frei ist für das Studium der Schrift und anderer Werke: „non vacat Ambrosio, non vacat legere.“[89] Es zeigt sich hier jene Eigenheit des klerikalen und besonders des bischöflichen Wirkens, das von Ambrosius vor allem als ein *öffentliches* Wirken verstanden wird.[90] Der Kleriker dient dem Gläubigen, dem Menschen, der seiner bedarf, gleich einer Quelle, und sollte als solcher daher dem Suchenden zur Verfügung stehen,[91] was ihn wesentlich vom abgeschieden lebenden Mönch unterscheidet. Ambrosius stellt diese beiden Lebens-

---

[87] Vgl. Augustinus *De vera religione* 65.

[88] Ein wesentlicher Unterschied ist beispielsweise die Stellung des *vacare*, welches für Ambrosius teil der ungenügenden *otium*-Praxis ist, während es für Augustinus aufseiten des rechten *otium* ein Freiwerden von Raum und Zeit bezeichnen wird.

[89] Augustinus *Confessiones* 6,11,18.

[90] Vgl. Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, 33. Dort findet sich auch eine Übersicht über die Aspekte, welche ich im Folgenden etwas näher ausführen werde.

[91] Ambrosius *De officiis* 2,12,61. Vgl. Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, 33.

weisen einander gegenüber und greift darin die alte Unterscheidung von *vita activa* und *contemplativa* auf. Er schreibt:

„Namque haec duo in attentiore Christianorum devotione praestantiora esse quis ambigat, clericorum officia et monachorum instituta? Ista ad commoditatem et moralitatem disciplina, illa ad abstinentiam assuefacta atque patientiam; haec velut in quodam theatro, illa in secreto, spectatur ista, illa absconditur. […] Haec ergo vita in stadio, illa in spelunca, haec adversus confusionem saeculi, illa adversus carnis appetentiam, haec subiciens, illa refugiens voluptates corporis, haec gratior, illa tutior, haec se ipsam regens, illa semetipsam coercens, utraque tamen se abnegans ut fiat Christi […] Haec ergo dimicat, illa se removet, haec illecebras vincit, illa refugit, huic mundus triumphatur, illi exultat, huic mundus crucifigitur vel ipsa mundo, illi ignoratur, huic plura temptamenta et ideo maior victoria, illi infrequentior lapsus, facilior custodia."[92]

Obgleich sich natürlich beide Wege Christus und der ihm folgenden Frömmigkeit verschrieben haben, gibt es doch wesentliche Unterschiede im Wirken und im konkreten Weg der Nachfolge, die hier von Ambrosius aufgelistet werden. Es ist bemerkenswert, dass in seinem Urteil nunmehr das erste Leben, jenes nämlich des Priesters, der öffentlich und sozusagen auf der Bühne vor aller Augen lebt, einen gewissen Vorrang hat,[93] insofern es zuletzt einen höheren Sieg *(maior victoria)* einbringt, da es eben auch eines ärgeren Kampfes gegen die Versuchungen und Wirren der Welt *(confusionem saeculi)* und gegen die Freuden des Körperlichen bedarf, während das monastische Leben diese meidet und sich also ihrer entzieht. Die Lebensführung eines Bischofs ist aber sogar noch wichtiger – angesichts der Deutung dieses Lebens als entscheidendes Kriterium zur Formung der Leben der ihm anvertrauten Gläubigen.[94] Hier zeigt sich die große Relevanz der geübten Praxis, des guten Werkes am Nächsten, die für Ambrosius unvermeidlich mit einer *vita beata* als höchster diesseitiger Lebensform zusammengeht. Die *vita beata*, welche für ihn ein „Hinstreben zu Gott" und sodann

---

[92] Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,71.72.74: "For who would dispute that these two things are especially efficacious in creating a more dedicated form of Christian piety: the rules of the clergy, and the observances of the monks? The first is a training to be courteous and well behaved, the latter a training in abstinence and endurance. The first operates as it were on a stage, the other in secret; the first is watched, the other hidden. […] So one life is lived in the stadium, the other in a cave. The one struggles against the turmoil of the world, the other against the lust of the flesh. One subdues the pleasures of the body, the other shuns them. One is pleasanter, the other safer. One governs itself, the other chastises itself, yet each denies itself in order to be made Christ's; […] So one life fights, the other withdraws. One overcomes temptations, the other shuns them. One strives to triumph over the world, the other to banish it. To the former the world has been crucified, and it to the world; to the latter it does not exist. The former has more temptations and therefore a greater victory, the latter has fewer lapses and an easier protection."

[93] Zu Ambrosius' innerkirchlichem Hierarchiekonzept, genauer zum Verhältnis von Bischof und Mönch, siehe Marion Adriaans, *Omnibus rebus ordo. Vorstellungen über die Gesellschaftsstruktur im Werk des Bischofs Ambrosius von Mailand*, (Reihe: Deutsche Hochschulschriften, Bd. 1069; = Dissertationsschrift, Universität Bielefeld, 1993), Egelsbach/Frankfurt am Main/Washington 1995, 178–187. Adriaans betont die rangbildenden Kriterien *mores* und *virtus*.

[94] Vgl. Ambrosius *Epistula extra collectionem traditae* 14,46: „Itaque cum in omni actu tum maxime in episcopi petitione abesse debet malignitas, in quo vita formatur omnium, ut placido et pacifico iudicio praeferatur vir omnibus qui eligatur ex omnibus et qui medeatur omnibus, etenim mansuetus homo cordis medicus est."

eine „Erkenntnis Gottes“ bezeichnet, ist zugleich „Lohn für gute Werke am Mitmenschen“[95] und folgt also einer Praxis. Doch ist die Vorläufigkeit dieses Ziels, das also noch unvollkommen bleibt, gegenüber der *vita aeterna* als ewig-vollkommenem und sich erst jenseitig erfüllenendem τέλος herauszustellen.[96] Dassmann betont allerdings, dass sowohl das jenseitige Glück der „*vita aeterna* der Gottesschau“ als auch die „*vita beata* des Tugendbesitzes“ bereits „eins sind in der Teilhabe des Menschen am Leben Gottes“[97], weshalb die innige Hinwendung des Menschen zu Gott als eine gnadenhafte Verbindung mit ihm bereits diesseitig wirkt. Dennoch bleibt diese Verbindung – das sei noch einmal betont – auch für Dassmann von einer Vorläufigkeit gekennzeichnet. In einer näheren Analyse der Begriffe *deum videre*, *comprehendere* und *scire* kommt er zu dem Ergebnis, dass „hier auf Erden das geistige Sehen des Menschen getrübt“ bleibt, wenn auch Gott sich dem Menschen offenbarte: „Erst im neuen Jerusalem wird Gott selbst das Licht aller sein und eine Schau gewähren, die nicht mehr bruchstückhaft und im Spiegel und Gleichnis, sondern von Angesicht zu Angesicht die ganze und vollkommene Wahrheit sichtbar werden lässt [vgl. *De Abraham* 2,9,67]. Erleuchtung, Sehen und Erkennen richten sich in dieser Welt auf den Zustand der Welt und des Menschen und auf Gottes Heilswerk, sie erfüllen und vollenden sich im Himmel.“[98]

Da nun in der Aufnahme der neuplatonischen Einheitsmetaphysik die christliche Theologie mit dem sich in Christus geoffenbart geglaubten Gott das *summum bonum*, das ja eigentlich plotinisch gedacht ein Über-Gutes wäre, zum Menschen gekommen und also offenbar und personal ist, und da nun für Ambrosius feststeht, dass das höchste Gute Gott ist sowie Gott das Gute ist,[99] wird die Hinwendung zum Guten, die im menschlichen Handeln durch die Tugend geschieht, als eine Ähnlichwerdung, als Weg zu Gott begriffen.[100]

Die von Ambrosius vorgenommene Aufwertung des aktiv-klerikalen Lebens gegenüber dem monastisch-kontemplativen Leben ist als Proprium in der Wertung der Lebensformen durchaus bemerkenswert. Sie wird auch das Urteil des Augustinus über die beiden Lebensformen mit beeinflusst haben, wobei dort nicht explizit zwischen dem mönchischen und dem klerikalen Leben geschieden wird.[101]

Die Bedeutung der Körperlichkeit für den öffentlich wirkenden Kleriker zeigt sich übrigens auch in einem weiteren Aspekt. Nach Ambrosius ist der eigene Körper als Ausdruck und Bild des inneren Zustandes zu werten: „Habitus enim mentis in

---

95 Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, 38.

96 Vgl. dazu ebd., 40 f. Auf die Schwierigkeit der eindeutigen Differenzierung von *vita beata* und *vita aeterna* haben wir bereits weiter oben hingewiesen. Sauer bedient sich an der genannten Stelle deshalb der Spezifizierung von *vita aeterna* I und *vita aeterna* II bzw. *vitae beata* I und *vitae beata* II, was aber – aus Gründen der Darstellung – hier nicht aufgegriffen werden braucht.

97 Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 267.

98 Ebd., 73.

99 Vgl. Ambrosius *De fuga saeculi* 6,36: „nemo enim bonus nisi unus deus. Quod ergo bonum diuinum et quod diuinum bonum.“

100 Vgl. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 267.

101 Siehe dazu in der vorliegenden Studie, S. 278.

corporis statu cernitur.“ Denn: „uox quaedam est animi corporis motus.“[102] Diese Gedanken des Ambrosius, welche wir eben zusammentrugen, sind nicht nur von ungefähr relevant, sondern beziehen sich präzise auf das von ihm selbst geführte “busy life in public”[103], welches ihm als Bischof im Lichte der Öffentlichkeit kaum auch nur einen Augenblick der Ruhe und der Erholung ließ. Wenngleich Ambrosius die Praxis ganz wesentlich aufwertet, so zeigt sich doch, dass diese Lebensform noch grundsätzlich unterschieden ist von einem wahrhaft vollkommenen Leben.

In einem wahrhaft vollkommenen Menschen, dem die *vita beata* eignet, finden wir keine Gegensätze mehr. Die erscheinenden Widersprüche der in der vielgestaltigen Welt verwickelten Menschen zwischen *otium* und *labor*, *quies* und *feriae*, *pauper* und *dives* etc. haben keine Macht mehr über ihn. Von ihm kann es deshalb heißen:

„Quid enim deest ei qui illud bonum possidet et habet sibi semper comitem sociam que uirtutem? In quo statu non potentissimus? In qua paupertate non diues? In qua generis ignobilitate non clarus? In quo otio non laboriosus? In qua debilitate non uegetus? In qua infirmitate non fortis? In qua somni quiete non feriatus, quem etiam quiescentem uirtus propria non relinquit? In qua solitudine non stipatus, quem uita beata circumdat, quem uestit gratia, quem gloriae amictus inlustrat? Non minus enim otiosus quam cum operatur beatus, nec minus dormiens quam uigilans gloriosus, quia non minus dormiens quam cum uigilat incolomis et sanus est. Quando autem feriatus uideri potest, cuius mens semper operatur?“[104]

Es ist hier eindeutig ersichtlich, dass in einem Zustand der *beata vita* das Arbeiten im *otium* nicht ausgeschlossen ist und also die umgebende Welt ihre Macht der unterscheidenden Definition verloren hat. Im Angesicht des absoluten, einen Gottes verliert die Differenz ihren Schein. Die begriffliche Differenz wird aufgehoben durch die innere Vollkommenheit eines solchen Menschen, der in einer bestimmten Weise die göttliche Wirklichkeit birgt und damit immerzu in einem Zustand der tätigen Untätigkeit, der reichen Armut, der wirkenden Ruhe usw. ist.[105] Damit zeigt sich auch, dass der glückselige Mensch selbst zum Bestimmungsgrund wird und er sich nicht länger in der wankelmütigen Varianz der Welt verliert. Der glückselige Mensch hebt in sich die Differenz der Welt auf und bringt sie in einen einzigen Zustand der Seligkeit zusammen, wie es auch nur eine einzige Ursache und Wahrheit über aller erscheinenden Wirklichkeit gibt. Er schaut Gott daher – wie Jakob – mit dem inneren Auge und kümmert sich nicht um äußere *otia*.[106]

---

[102] Ambrosius *De officiis* 1,18,71. “It is from the attitude of the body that the condition of the spirit is gauged. […] The movement of the body thus acts as a kind of voice for the soul.”

[103] Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, 33.

[104] Ambrosius *De Iacob et vita beata* 1,8,39: “What indeed is lacking to the man who possesses the good and has virtue always as his companion and ally? In what role of life is he not most powerful? In what poverty is he not rich? In what lowly status is he not noble? In what leisure not industrious? In what weakness not vigorous? In what infirmity not strong? In what quiet of sleep not active? Even when he is asleep, his own virtue does not forsake him. In what solitude is he not in a crowd? The happy life surrounds him, grace clothes him, the garment of glory makes him radiant. He is no less happy when at leisure than when he works, no less filled with glory when he sleeps than when he is awake, because he is no less safe and sound when sleeping than when he is awake. Now when can he appear to be on holiday? His mind is always at work.” (Übersetzung nach McHugh).

[105] Vgl. auch Ambrosius *De Iacob et vita beata* 2,9,38.

[106] Vgl. Ambrosius *De Iacob et vita beata* 2,1,3.

Das äußere *otium* wurde ja bereits wiederholt als negativ herausgestellt – dies umso mehr, wenn es sich um Vergnügung und unterhaltende Geselligkeit handelt:

„Non in foro, non in plateis Christus reperitur. Denique nec illa eum in foro et in plateis potuit reperire, quae dixit: Exsurgam, ibo et circuibo ciuitatem, in foro et in plateis, et quaeram quem dilexit anima mea. Quaesiui eum et non inueni eum, uocaui eum et non obaudiuit me. Nequaquam igitur ibi quaeramus Christum ubi inuenire non possimus. Non est Christus circumforaneus. Christus enim pax est, in foro lites; Christus iustitia est, in foro iniquitas; Christus operator est, in foro inane otium; Christus caritas est, in foro obtrectatio; Christus fides est, in foro fraus atque perfidia; Christus in ecclesia est, in foro idola."[107]

Das *otium*, welches hier mit *inane* eindeutig als leer, wertlos und vergeblich charakterisiert wird, steht demnach auf der Seite einer gewissen Geselligkeit *in foro* gemeinsam mit *lis* (zankendem Geschrei), *iniquitas* (Unrecht), *obtrectatio* (Missgunst), *fraus* (Verbrechen) und *perfidia* sowie *idolatria*. Christus dagegen ist *pax*, *iustitia*, *operator*, *caritas*, *fides* und allein *in ecclesia*. Für Ambrosius könnte der Gegensatz wohl nicht deutlicher sein und es ist offensichtlich, dass Christus im Treiben der so verstandenen Welt nicht gefunden werden kann. Bedenkt man dazu die Aufgabe, welche Ambrosius dem Glaubenden (und im Besonderen den kirchlichen Amtsträgern) zuspricht,[108] zeigt sich eine deutliche Linie: Um zu Christus zu finden bedarf es des Rückzugs aus dem Treiben der Welt, eine innere und äußere Hinwendung zu Gott vermittels einer äußeren und inneren Tugendhaftigkeit. Ausgehend von diesem erlangten Glauben kommt dem fest in seinem Glauben gründenden Menschen sodann die Aufgabe zu, sich wiederum zur Welt zurück zu wenden, dem anderen Menschen ein Vorbild zu sein und in Wort und Werk zu wirken. Selbst dem Heiligen kommt eine solche Wirkung zu, obgleich sie zunächst nicht als solche wahrnehmbar ist. Die erscheinende physische Untätigkeit sollte tatsächlich nicht über das geistige Handeln und Wirken hinweg täuschen, wie Ambrosius an einem Beispiel darlegt:

„An incognitum nobis est dimicare sanctos, etiam cum ferientur? Nonne otiosus erat Helisaeus? Otiosus scilicet corpore, sed vibrabat spiritu et orationibus proeliabatur, quando in castris Syriae vox equitum et vox virtutis magnae audiebatur, adeo ut putarent Syri aliorum regum adversus se venire exercitus, qui populo Israhel adiumento forent. Unde perculsi magno fugerunt pavore, ita ut leprosi quattuor, qui mortis egressi fuerant desiderio, castra hostium depraedarentur. Nonne in Macedonia similia dominus per orationes sancti Acholi fecit mira aut prope maiora? Non enim inani metu nec superflua suspicione, sed saeviente lue et ardenti pestilentia perturbati Gothi ac territi sunt. Denique tunc fugerunt ut evaderent, regressi postea pacem rogarunt ut viverent."[109]

---

[107] Ambrosius *De virginitate* 8,46: „Auch in der Unruhe des Lebens, auf den Wegen des öffentlichen Treibens wird Christus nicht gefunden. Daher die Klage: ‚Ich will aufstehen und herumgehen in der Stadt, in den Gassen und Straßen suchen ihn, den meine Seele liebt; ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht.' Wir dürfen also den Herrn da nicht suchen, wo wir ihn nicht finden können. Was hat denn Christus mit dem Treiben des Forums gemein? Er ist der Friede und auf dem Forum herrscht der Streit; er ist die Gerechtigkeit, hier ist Ungerechtigkeit; er ist allezeit tätig, hier herrscht eitler Müßiggang; er ist lauter Liebe, und wie viel Schmähsucht verletzt auf dem Forum die Gesetze der Liebe! Hier stehen Götzen, denen die Menschen ihr Opfer bringen; Christus aber wohnt in seiner heiligen Kirche." (Übersetzung nach Schulte).

[108] Siehe unten, S. 199.

[109] Ambrosius *Epistula* 51,7: "Do we not know that the saints fight even when they keep holiday?

Es ist darauf hinzuweisen, dass *feriari* und *otiosus* hier nicht Bezeichnungen für einen Zustand eines inneren, tiefen *otium* sind. Ihnen ist eine Äußerlichkeit eigen, die nur bestimmten Verwendungen des *otium*-Begriffs zukommt.[110] Beispielsweise das von Lizzi Testa dem als gleichsam heilig angesehenen Bischof zugesprochene "*otium* of the spirit"[111] ist dagegen als ein inneres *otium* zu betonen, welches sich gerade nicht in einer äußeren Trägheit oder Untätigkeit äußert – im Gegenteil (siehe S. 200). Um die verschiedenen *otium*-Begriffe besser zu verstehen, hilft es, sich vor Augen zu stellen, auf welcher Ebene das *otium* jeweils ausgesagt wird. Das Menschenbild des Ambrosius muss als Voraussetzung dieser Dihairese dienen.[112] Während nämlich das äußere, bloß träge und unnütze *otium* eine Dominanz der *partes irrationales animae* über die *ratio* bedeutet, ist es im positiv gewerteten "*otium* of the spirit" gerade umgekehrt: die *ratio* oder *anima rationalis* leitet den solcherart Weisen an, sie steht herrschend über den niederen Trieben und mit ihr zeigt sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die sich sodann in der tugendhaften Handlung erweist. Wir können also erkennen, dass für eine genaue Interpretation des ambrosianischen *otium*-Begriffes der theologische und philosophische Hintergrund mitzubedenken ist.

Es sei an dieser Stelle eine weitere Beobachtung mitgeteilt, die zum Begriff des *otium* relevant ist, nämlich die Pluralverwendung, d. h. die Rede von den *otia*. Diese Pluralformen sind größtenteils negativ konnotiert. Wichtiger aber ist, dass mit diesen Verwendungen vor allem der zeitliche Aspekt (der Ruhe und des Friedens) herausgestellt wird. Die vielheitliche Struktur der erscheinenden Welt und der unvermeidliche Plural der Zeiten (als Augenblicke) bildet sich in der pluralen Grammatik ab. Der *otium*-Begriff zeigt dabei gelegentlich wieder seine zunächst auf die Kriegsruhe bezogene Bedeutung.[113] Der Leser kann so außerdem das Ungenügen und den Mangel der weltlichen Ruhe und des weltlichen Friedens erkennen: „quod amisimus

---

Was not Elisha at rest? Yes, at rest in body, but in spirit he was active, and by his prayers he fought when the noise of horses and the noise of a great host were heard in the camp of the Syrians, so that they thought that the forces of other princes were marching against them, to succour the people of Israel. So they were seized with great panic and fled, and four lepers, who had gone out to seek for death, spoiled their camp. And did not the Lord work like, or, I might almost say, greater wisdom in Macedonia, by the prayers of Acholius? For it was not by an idle panic nor a vague suspicion, but by a raging plague and burning pestilence that the Goths were troubled and alarmed. In short they then fled that they might escape; afterwards they returned and sued for peace to save their lives." (Übersetzung nach Parker in *The Letters of St. Ambrose, Bishop of Milan*, transl., with notes and indices, London/Oxford/Cambridge 1881, 82).

[110] So etwa *feriari* in Ambrosius *De Helia et ieiunio* 4,7 und 19,71, wozu Buck bemerkt, dass dies im Sinne von *cessare ab opere* oder *quiescere* (im äußeren Sinne) erstmals bei Ambrosius vorkäme. Vgl. Buck, *S. Ambrosii De Helia et ieiunio*, 122 bzw. 201.

[111] Vgl. Lizzi Testa, "The Late Antique Bishop. Image and Reality", 538.

[112] Vgl. dazu und zu der folgenden kurzen Erörterung die konzise Darstellung in Richard Klein, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus*, (Reihe: Forschungen zur antiken Sklaverei; Bd. 20), Stuttgart/Wiesbaden 1988, 10–16, sowie die dort bezeichneten Quellen.

[113] Vgl. etwa die Entgegensetzung von *otium* und *proelium* in Ambrosius *Expositio psalmi cxviii* 16,14: „fortitudo in proeliis eminet, in otio friget, cuius opus in tempore necessarium, in uoto aduersum; malunt enim homines non pugnare quam uincere."

exercitium, temptant otia quos bella non fregerant. periculosa igitur et pacis otia."[114] Wenig später wird auch in der Perikope über den berauschten Noah und die Entdeckung desselben durch seinen Sohn Ham die Gefahr der *otia* betont, wobei hier zunächst eine Zeit der bewusstlosen Untätigkeit gemeint ist. Diese ist gefährlich selbst für jenen Charakter, der sich sonst bewährt: „in hac terra Noe sanctus, quem totius orbis diluuia in tantis procellis et fluctibus peruigilem probauerunt, ubi tamen otioso curas laxauit corpore, somnum ebrietatis offendit, contumeliam paternae pietatis incurrit, docens periculosa otia securae esse uirtuti."[115] Es finden sich darüber hinaus noch deutlichere Pejorationen.[116] Abermals im Kontext der Mahnung von Mt 24,20 heißt es: „Fuga ergo fecunda uirtutum est, non effeta meritorum. Fuga haec nescit frigus timoris, tremorem mortis, contractionem sollicitudinis, dissolutionis otia, lasciuiae ferias, torporem lentitudinis, sed uitae caelestis requirit inpigrum uiatorem, regni superioris competitorem strenuum, diuitem agricolam, qui fructus suos cogat et cogendo diripiat."[117] Auch die nicht negativische Verwendung – etwa in „ieiunium quietem diligit, luxuria inquietudinem: ieiunium otia serit, luxus negotia"[118] – bildet das Serielle (*serit*) der Zeiten in der erscheinenden, vielheitlich unvollkommenen Welt ab.

Dass dem *otium* als innerweltlicher Friedenszeit auch eine erhebliche Gefahr innewohnt, ist bereits angeklungen.[119] Dennoch sei die Bedeutung dieses Gedankens für Ambrosius an dieser Stelle noch einmal hervorgehoben, da dem *otium* in bestimmter Hinsicht eine Gottferne eignet, die sodann ein Erreichen dessen, was der Mensch eigentlich sucht, verhindert und den Menschen stattdessen noch weiter weg führt von aller wahren Ruhe. Es wirkt im Weiteren zunächst geradezu widersinnig, wenn Ambrosius behauptet, dass es allerdings in der Zeit der Unruhe und Verfolgung einigen

---

[114] Ambrosius *Expositio psalmi cxviii* 11,22. Ambrosius sagt dort über die Christen in den Verfolgungen: „cotidiana meditatio habebat iam contemptum periculi et usum calcandae mortis receperat. quod amisimus exercitium, temptant otia quos bella non fregerant. periculosa igitur et pacis otia; in pace plures persecutiones esse coeperunt." Vgl. auch die „Gallicana otia" (*De obitu Valentiniani* 22).

[115] Ambrosius *Expositio psalmi cxviii* 11,25. Schon die pejorative adjektivische Verwendung *otiosum* geriet in eine gewisse Nähe zu *periculosum* und letzteres kann teilweise als Steigerung von *otiosum* gelten. Das *otiosum verbum* bspw. in *Expositio psalmi cxviii* 22,20: „otiosum uerbum est loqui opera hominum. ideo sanctus dicit dari sibi a domino gratiam, ut non loquatur os suum opera hominum, quia otiosum uerbum est, nec solum otiosum, sed etiam periculosum, pro quo rationem reddituri sumus." Vgl. auch der Hinweis in der Textausgabe von Pizzolato (S. 409, Anm. 22) auf die äquivalenten Textzeugnisse des Origenes sowie des Athanasius.

[116] Vgl. etwa Ambrosius *Epistula* 12,1 (= lib. 4): „[…] vel quod desidiosi ignava sub terris agant otia […]"; *Epistula* 16,9 (= lib. 4): „[…] cum et sabbati ignava otia et corporalis superflua destrueret circumcisionis […]". Die Stellen bilden bereits – ohne die begriffliche Schärfe und die konzise Dichotomie – eine geistige Vorform der augustinischen Distanzierung vom *otium desidiae*. Siehe auch Ambrosius *De Nabuthae* 12,52.

[117] *De fuga saeculi* 6,32: „Stattfinden soll diese Flucht mit einem Schatze von Tugenden, nicht aber im Zustande des Mangels an Verdiensten […]. Dann kennt die Flucht nicht die Kälte der Furcht, den Schrecken des Todes, die Beklommenheit einsamen Wandelns, die müßige Zerstreutheit und müde Trägheit, wie üppige Feier ausgelassener Freude; sie sucht den unverdrossenen Wanderer zum himmlischen Leben, den entschlossenen Bewerber um das erhabene Reich Gottes, den reichen Besitzer, der seine Früchte sich erzwingt und im Zwange sich ihrer bemächtigt." (Übersetzung nach Schulte.) Die stark ausdeutende Übersetzung zeigt die Schwierigkeit des Begriffes.

[118] Ambrosius *De Helia et ieiunio* 8,23.

[119] Siehe dazu oben, „periculosa igitur et pacis otia".

Menschen, die im innerweltlichen Frieden nicht zum Ziel gelangten, plötzlich möglich sei, den zu finden, den sie suchen: Christus, der doch der Friede ist.[120] Darin zeigt sich nun abermals eine merkwürdige Umwertung: Während nämlich die *persecutio* positiv aufgewertet wird, gerät das *otium* zur Negativfolie und tritt in den Hintergrund. Selbst die *persecutio* wird damit zum Teil des Heilsweges, der den Menschen zu Gott führt und ihn seine Zuflucht in Christus finden lässt.

Gotteserkenntnis

Die Analyse einer möglichen Gotteserkenntnis gerät zunächst in eine ähnliche Problemstellung wie das bislang im Werk des Ambrosius Betrachtete. Zusätzlich begegnen wir hier allerdings noch einer größeren Uneinheitlichkeit und Inkohärenz der verwendeten Terminologie. Auch gibt es grundlegende Leerstellen, wie etwa in Hinsicht auf den Begriff der θεωρία, der zwar einmal in einem Brief zur Darlegung des Schriftprinzips vorkommt,[121] dann aber bemerkenswert unscharf und unkommentiert bleibt. Ein zweites Beispiel sei genannt: *Contemplatio* kann sowohl ganz unspezifisch gebraucht werden[122] als auch als Teil des Konzeptes der Gotteshinwendung Verwendung finden. Es wird im Weiteren deshalb umso erforderlicher sein, konzeptuell, nicht aber terminologisch vorzugehen. Selbst im Kontext der Interpretation von Stellen, die ob ihrer Auslegungsgeschichte eine Verwendung der Rede von *contemplatio* nahelegen würden, lassen sich bei Ambrosius andere Korrelate finden. So spricht er zwar in seiner Darlegung von Lk 10,38–42, jener berühmten Martha-Maria-Perikope,[123] nachdem er erwähnt, dass es eben nicht nur eine Tugend gebe,[124] von den beiden Frauen als Vertreterinnen zweier Lebensführungen. Doch entgegen dem klassischen Topos, wie er uns bei Augustinus wieder begegnen wird, bedient sich Ambrosius hier einer anderen Terminologie. Für ihn steht der *actio* der

---

[120] Ambrosius *De Isaac vel anima* 5,41: „multi quoque sunt, qui in otio quaerunt Christum et non inueniunt, et inueniunt eum in persecutionibus et cito inueniunt. et ideo quasi post temptationes, quia in periculis fidelium suorum adest, quam modicum inquit, cum transiui ab eis, et inueni eum." Ob hier eine direkte Bezugnahme auf den Friedensschluss unter Konstantin und eine historische Verfolgung gedacht ist, wie Moreschini (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Bd. 3: *Opere esegetiche 3. Isacco o l'anima. Il bene della morte*, Mailand 1982, 77) meint, oder einfach an alltägliche Situationen, wie Molitor vermuten lässt (*Ambrosius von Mailand. Damit meine Freude in euch ist*, nach einer Textauswahl von Raphael Molitor, neu bearb. u. hg. v. Basilius Senger, Kevelaer 1987, 34), muss aufgrund der fehlenden Ausführungen offen bleiben. Die Schrift wird auf 391 n. Chr. datiert. (Vgl. die Einleitung von Ernst Dassmann in *Ambrosius. De Isaac vel anima = Über Isaak oder die Seele*, Lateinisch – Deutsch, übers. u. eingel. v. Ernst Dassmann, (Reihe: Fontes Christiani; Bd. 48), Turnhout 2003, 92 f. (Anm. 62).

[121] Vgl. Ambrosius *Epistula* 55,9 (= CSEL 82,2 81/74). Zur Lage der Verfolgungen im Reich zur Zeit des Ambrosius, vgl. McLynn, *Ambrose of Milan*, 158–219.

[122] Vgl. Ambrosius *De fide* 5 prol. 8.

[123] Vgl. Daniel A. Csányi, „Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38–42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte", in: *Studia monastica* 2 (1960), 5–78, zu Ambrosius im Speziellen, S. 54–58; außerdem zu dieser Perikope bei Ambrosius, vgl. die Analyse in Graumann, *Christus interpres*, 78 f. sowie 82 ff.

[124] Vgl. Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,827: „[…] non una est forma uirtutis."

Martha nämlich nicht die *contemplatio*, sondern die *intentio* der Maria gegenüber.[125] Dieser Setzung ist nun jeweils noch etwas beigefügt: der *intentio* ist die *visio* und der *actio* dagegen das *ministerium* zugeordnet.[126] Durch diese Verknüpfung, welche vermutlich auf Origenes' Konzeption von θεωρία und πρᾶξις aufbaut,[127] gewinnt die Gegenüberstellung eine neue Dimension, „da *intentio* nicht zu den Begriffen gehört, mit denen üblicherweise die (philosophische) ‚Schau' bezeichnet wird"[128]. Die beiden Typen von Lebensführungen werden später in einer ausführlicheren Auslegung des Ambrosius auch noch einmal erläutert. Dort stellt Ambrosius fest, dass sich Martha „operibus actuosa deuotio", Maria hingegen „religiosa mentis intentio dei uerbo"[129] zuwende. Er sieht durchaus die in der Schrift belegte Präferenz der *intentio* der Maria, doch liest er, der – wie wir sahen – selbst einen Vorrang der Praxis vertritt, sie als ein Plädoyer gegen das bloß oberflächliche Handeln – „non ut perfunctoria, sed diligens audientia deferatur"[130] – und leitet daraus ein allgemeines Anliegen ab: „agat te sicut Mariam desiderium sapientiae; hoc enim maius, hoc perfectius opus nec ministerii cura cognitionem uerbi caelestis auertat nec arguas eos et otiosos iudices, quos uideas studere sapientiae."[131] Interessant ist, dass Ambrosius mit *agere* und *opus* betont aktivisch und handlungsbezogen formuliert. Die *cura ministerii* ist zwar zunächst zurückgestellt, wenn die *cognitio verbi caelestis* in den Vordergrund rückt, und Ambrosius warnt ausdrücklich davor diese *cognitio* als *otiosus* fehlzuinterpretieren. Dies aber gerade deshalb, weil sie als eine *innere Handlung*, ein Werk verstanden wird, wie anhand der eben genannten aktivischen, handlungsbezogenen Formulierung klar wird. Auch wird seitens des Ambrosius diese Vorordnung sogleich wieder relativiert: „nec Martha tamen in bono ministerio reprehenditur, sed Maria, quod meliorem partem sibi elegerit, antefertur; Iesus enim multis abundat et multa largitur."[132] Sie ist also nicht generalisiert, sondern lediglich im konkreten Bezug auf Jesu Wort und Gabe hin gültig. Das *bonum ministerium* der Martha hingegen wird ausdrücklich nicht herabgesetzt und getadelt, es verliert nur gegenüber der vollkommenen Hinwendung auf das alles übertreffende göttliche Wort an Wert. Doch bedarf es grundsätzlich beider Formen gleichermaßen, die notwendig zusammengehören und Teile eines Leibes, einer Kirche sind. Weisheit und Werk bilden eine innere Ein-

[125] Vgl. ebd., 1,142 ff. Vgl. auch die Interpretation in Graumann, *Christus interpres*, 82–85.

[126] Vgl. ebd., 76.

[127] Vgl. ebd., 75. Die Aussage konzentriert sich auf die origenistische Vorlage der Lukas-Interpretation. Auch diese proklamiert übrigens eine ideale Einheit von Denken und Handeln.

[128] Ebd. Graumann nennt hier die lateinischen Termini *contemplari/contemplatio, videre/visio und intueri/intuitio*, welche üblicherweise die philosophische θεωρία abbilden.

[129] Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,830.

[130] Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,834.

[131] Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,837 f.: „Möge dich wie Maria das Verlangen nach Weisheit beseelen! Denn dies ist die wichtigere, dies die vollkommenere Beschäftigung. Nicht darf die Sorge um den Dienst die Kenntnis des himmlischen Wortes behindern; noch darfst du jene schelten und für Müßiggänger halten, welche du dem Studium der Weisheit obliegen siehst."

[132] Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,840 f.: „Doch nicht sowohl um einen Tadel für die in gutem Dienst sich mühende Martha handelt es sich, sondern um die Bevorzugung der Maria, weil sie den besseren Teil sich erwählte. Jesus verfügt ja über mehr denn genug Güter und reicht deren eine Menge dar."

heit und jedem Werk soll die innere Hinwendung auf Gott und die Anwesenheit des Geistes in Christus vorausgehen: „sapientia in capite, actus in manibus; oculi enim sapientis in capite eius, quia ille uere sapit cuius animus in christo est et cuius interior oculus erigitur ad superna.“[133] Ein wesentliches Moment in der Auslegung des Ambrosius ist also – zuletzt wieder ganz auf der Linie der erläuterten Affirmation der Praxis – die Betonung, dass beide Formen (Theorie und Praxis) aufeinander verwiesen sind, „beides zur Wirkung“[134] kommen soll. Daher ist die *intentio* für Ambrosius im eigentlichen Sinne auch nicht als ein Gegensatz zur *actio* zu Begreifen: „*Intentio* kommt also mit der Handlung nicht zum Abschluss, sondern umgreift sie als fortdauernde Grundlage und Ursache.“[135] Noch einmal: „Grundsätzlich sind […] beide Vermögen aufeinander bezogen, zielt *intentio* auf *actio* und findet *actio* ihren Anfangspunkt in der *intentio*.“[136]

Eine zentrale Beschreibung des Weges zu Gott orientiert Ambrosius im Wesentlichen an plotinischen Vorlagen, was bis hin zu wortgetreuen Anlehnungen[137] reicht. Exemplarisch lässt sich dies im Werk *De Isaac vel anima* zeigen:

„So nehmen wir uns also diese Flügel, die uns wie Flammen zu den höheren Regionen lenken. Ein jeder ziehe seiner Seele ihre schmutzigen Hüllen aus und erprobe sie, von Schmutz gesäubert, wie Gold im Feuer. Denn so wird die Seele wie feinstes Gold gereinigt. Die Schönheit der Seele besteht ja in lauterer Tugend und ihre Zierde in wahrer Erkenntnis der höheren Wirklichkeiten, so dass sie das Gute sieht, von dem alles abhängt, während es selbst von nichts abhängt. Von ihm also lebt sie und empfängt ihre Einsicht. Quell des Lebens ist nämlich jenes höchste Gut, das zu lieben und zu begehren wir angefeuert werden, dem zu nahen und sich mit ihm zu verbinden Lust bedeutet, weil es erstrebenswert ist für den, der es nicht sieht, und dem, der es sieht, gegenwärtig ist.“[138]

Ambrosius greift hier und auch an anderer Stelle, wie bereits Courcelle ausführlich darlegte,[139] umfassend auf *Enneade* I 6,5–9 zurück. Es ist bezeichnend, dass diese Ausführungen den Schluss des ambrosianischen Werkes einleiten, da sich in ihnen der Geist und die Sprache an die Grenzen dessen geführt sieht, was noch einsehbar

---

133 Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,858 f.: „Die Weisheit im Haupt, das Handeln in der Hand; ‚die Augen des Weisen sind in dessen Haupt‘ [Koh 2,14], denn der nämlich ist wahrhaft Weise, dessen Geist in Christus ruht und dessen inneres Auge zum Höheren emporblickt.“

134 Graumann, *Christus interpres*, 79.

135 Ebd., 80.

136 Ebd., 76.

137 Vgl. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 265. Auch *De bono mortis* folgt einer plotinischen Vorlage, vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 87; dort auch eine kurze Übersicht über die Ergebnisse von Pierre Courcelle.

138 Ambrosius *De Isaac vel anima* 8,78: „sumamus igitur has alas, quae sicut flammae ad superiora dirigant. exuat unusquisque animam suam inuolucris sordidioribus et quasi aurum igni adprobet detersam luto. sic enim purgatur anima ut aurum optimum. pulchritudo autem animae sincera uirtus et decus uerior cognitio superiorum, ut uideat illud bonum, ex quo pendent omnia, ipsum autem ex nullo. eo igitur uiuit atque intellectum accipit. uitae enim fons est summum illud bonum, cuius nobis accenditur caritas et desiderium, cui adpropinquare et misceri uoluptas est, quod ei qui non uidet desiderio est et qui uidet inest […].“ (Übersetzung nach Dassmann).

139 Vgl. Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, 106–117. Courcelle stellt die parallelen bzw. analogen Abschnitte einander gegenüber.

und sagbar ist. Das *videre* richtet sich hier auf das Gute schlechthin, neben dem nichts anderes mehr Geltung hat, von dem her alles ist und wo die Seele ihr wahres Vaterland hat (*De Isaac vel anima* 8,78). Hier schließt sich sodann bereits eine das Thema der Weltflucht aufbringende Überleitung an, die uns auf das Innen hin verweist, welches des äußeren Leibes wie eines Kleides bedarf. Diese Klarstellung ist erhellend, da der häufige Vorwurf der simplifizierenden Leibfeindlichkeit hierin ins Leere läuft. Im Gegenteil: Für Ambrosius hat der Leib als gleichfalls von Gott her Geschaffenes durchaus seinen Wert. Doch ist er eben durch den Menschen zu *gebrauchen* (*De Isaac vel anima* 8,79), denn letztendlich dient er uns dazu, unser eigentliches Selbst zu bewahren und zu beschützen. Der Tod ist demnach nur das Lassen des Kleides, der Leib kommt in ihm zur Ruhe (*requies*) und die Seele erfährt *libertas* und *absolutio*.[140] Gleichwohl sind wir im diesseitigen Leben bereits gerufen, dem wahren Guten entgegenzustreben.

„Das Gute, das wir suchen, ist das einzig Gute, denn nur der eine Gott ist gut. Dies ist das Auge, das jene große und wahre Schönheit sieht. Die Sonne sieht nur ein gesundes und kräftiges Auge und das Gute sieht nur eine gute Seele. Gut werde daher, wer den Herrn sehen will und das, was gut ist. Seien wir diesem Guten ähnlich und tun wir demgemäß, was gut ist. Das Gute ist das, was über allem Handeln, allem Denken und Verstand ist."[141]

Das Gute als „supra omnem mentem atque intellectum" entzieht sich also dem denkenden Zugriff des Geistes. Nur die Seele hat Zugriff auf jenes alle geistig-sprachliche Erkenntnis Übersteigende;[142] sie allein vermag nach ihrem Weg ins Innen, in der Abkehr von allem äußerlich Erscheinenden, in ihre wahre Heimat zurückzukehren: „Glückselig die Seele, welches Innere sie auch betritt. Denn wenn sie sich vom Körper erhebt, entfernt sie sich von allem Äußerlichen und erforscht und sucht in sich selbst jenes Göttliche, um gewahr zu werden, ob sie ihm folgen könne. Wenn sie es ergreifen kann, wird sie, nachdem sie das, was der Verstand erfasst, überstiegen hat, von ihm gestärkt und genährt."[143]

---

[140] Vgl. Ambrosius *De Isaac vel anima* 8,79: „ergo non timeamus mortem, quoniam requies est corporis, animae autem uel libertas uel absolutio."

[141] Ambrosius *De Isaac vel anima* 8,79: „ipsum est bonum quod quaerimus, solum bonum; nemo enim bonus nisi unus deus. hic est oculus, qui magnum illum et uerum decorem intuetur. solem nisi sanus et uigens oculus non aspicit, nec bonum potest uidere nisi anima bona. fiat ergo bonus qui uult uidere dominum et quod est bonum. huius boni similes simus et secundum id operemur quae bona sunt. hoc est bonum, quod supra omnem operationem est, supra omnem mentem atque intellectum."

[142] Hier nun zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen dem pagan-neuplatonischen Konzept und dem christlichen Verständnis. Im Ersten galt ja die Seele als eine aus dem Geist hervorgegangene Mittlerin, die wiederum zuerst zum Geist zurückstrebte und nach Kräften ganz Geist werden musste, bevor sie auch diesen hinter sich ließ.

[143] Ambrosius *De Isaac vel anima* 4,11: „beata anima quaecumque ingreditur penetralia. nam ea insurgens de corpore ab omnibus fit remotior atque intra semet ipsam diuinum illud si qua insequi possit scrutatur et quaerit. quod cum potuerit conprehendere, ea quae sunt intellegibilia supergressa in illo confirmatur atque eo pascitur." Hier ist aufgrund des Kontextes und des Bezugs auf *Enneade* 4,8,1 mit Dassmann (*Ambrosius von Mailand. De Isaac vel anima = Über Isaak oder die Seele*, 64) gegen Moreschini (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Bd. 3: *Opere esegetiche III. Isacco o l'anima. Il bene della morte*, 51) an *intellegibilia* (statt *sensibilia*) festzuhalten, da es – wie auch die griechische Entsprechung νοητὸν – gerade das Denkbare fasst, welches hier transgrediert wird.

Es ist offensichtlich, dass Ambrosius keinesfalls von einem physischen Akt der Gottesschau sprechen kann. Stattdessen muss das Erkennende dem Erkennenden auch hier ähnlich werden.

„In [… einer Form der] Verwandlung sah immerhin auch Ambrosius von Mailand die mit dem Sehen verheißene Verähnlichung mit Gott erreicht: In seinen Erklärungen zum Lukasevangelium[144] fand nicht nur die von Augustin aufgegriffene Auffassung Niederschlag, dass Gott nicht mit dem Leib gesehen werden könne, sondern auch die, dass der Leib zu seiner Vollendung, und das hieß auch zum Sehen Gottes, verwandelt werden müsse. Das jetzt Zusammengesetzte – Leib, Geist und Seele – werde nicht nur untereinander übereinstimmen und in seinem Willen von der gleichen Eintracht beseelt sein, sondern Ambrosius drückte aus, es werde in eine einzige Substanz übergehen. In dieser geschaffenen Einfachheit aber wird die einfache Natur Gottes abgebildet."[145]

Hiergegen darf wohl, wenn auch seitens des Augustinus nicht explizit gegen seinen theologischen Lehrer gerichtet, die Klarstellung des Augustinus gelesen werden, wonach der geistige Leib eben nicht ganz und gar Geist sei – was wiederum aber vollständig von Gott gelte (vgl. Joh 4,24)[146] –, sondern dass er nach wie vor als Leib zu gelten habe, da ja auch der beseelte Leib nicht ganz und gar Seele sei.[147]

Wie für Ambrosius der letzte Schritt der Vereinigung vollziehbar ist, der nach dem Nähern (*adpropinquare*) mit *misceri* benannt wird, bleibt offen. Wesentliches Axiom des ambrosianischen Denkens ist allerdings das (erst-)ursächliche Gnadenwirken seitens Gottes, dem der Mensch dankbar antwortet. Der diesseitige Mensch bleibt aber immer zuletzt getrennt von der absconditen Seite der göttlichen Transzendenz, die sich zwar im Sohn Jesus Christus dem Menschen geoffenbart hat, aber doch immer auch als Gott-Vater dem menschlichen Geist verborgen bleibt.

Zur Bezeichnung der göttlichen Sphäre, die dem vergehenden Zeitenlauf gegenübersteht, greift Ambrosius auf die biblischen Motive zurück. So heißt es im späten

---

[144] Vgl. Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,194 (282, 2162–2180): „itaque si in hac uita tres mensurae in eodem fermento manserint, donec fermententur et fiant unum, ut *aequalitatum* nulla distantia sit nec conpositi ex trium diuersitate uideamur, erit in futurum diligentibus christum incorrupta conmunio nec conpositi manebimus; nam et qui conpositi nunc sumus unum erimus et in unam substantiam transformabimur. neque enim in resurrectione aliud erit alio inferius, sicut nunc fragilis in nobis est carnis infirmitas et corporalis habitudo naturae uel uulneribus patet uel iniuriis subiacet uel sui oneris mole depressa supra terras nequit extollere altius atque eleuare uestigium, sed in simplicis creaturae gratiam figurabimur, cum conpletum fuerit quod dictum est a Iohanne: carissimi, nunc filii dei sumus, et nondum reuelatum est quid erimus, sed scimus, quia cum reuelatum fuerit, similes ei erimus. itaque cum dei natura sit simplex spiritus enim deus est nos quoque in eandem imaginem figurabimur, ut qualis caelestis tales et caelestes. igitur sicut portauimus imaginem illius terreni, portemus et imaginem huius caelestis, quam animus noster debet induere."

[145] Erich Naab, *Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab, (Reihe: Mystik in Geschichte und Gegenwart; Abt. 1, Bd. 14), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 19.

[146] Vgl. dazu die Rekonstruktion von Raymond W. Muncey, *The New Testament Text of Saint Ambrose*, (Reihe: Texts and studies; N. S., Bd. 4), Cambridge 1959.

[147] Augustinus *Epistula* 205,10. Ähnlich *De civitate dei* 13,22–23. Dazu Naab, *Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, 27.

Werk mit dem bezeichnenden Titel *De fuga saeculi*[148] mit dem Wort König Davids beispielsweise:

„malum autem in terris, bonum in caelo est.[149] […] Inquire pacem et sequere eam; pax in caelo est. Denique de caelo ueniens dixit: Pacem do uobis, pacem meam relinquo uobis."[150]

Die bipolare Gegenüberstellung der Schlechtigkeit der Welt und der erstrebenswerten Himmlichkeit, welche den Frieden birgt, bildet wesentliche augustinische Gedanken vor. Das *visum magnum*, welches der Sprecher zu erlangen versucht und welches als Ziel aller angenommen wird, bedarf der Abkehr von der Welt, welche zugleich eine Abkehr von *allem* Weltlichen, was den Menschen aber wiederum mit aller Macht zu binden versucht (*De fuga saeculi* 1,1), impliziert. Die Relation zur Welt soll gelöst werden, binden darf sich der so Strebende allein an die Güter der himmlischen Wirklichkeit. Dies deshalb, weil die erscheinende weltliche Wirklichkeit in Wahrheit *nihil* und *inane* ist. Diese Einsicht wird allerdings nicht näher inhaltlich beschrieben, was sich vor allem aus der Kenntnis der Zielgruppe der Schrift erklären lässt, die nämlich jene darstellt, die bereits eine grundsätzliche Einsicht in die Richtigkeit des Weges haben. Die Schrift formuliert daher im Sinne einer eindringlichen Warnung den Aufruf zum Voranschreiten auf diesem eingeschlagenen Weg, ohne ein Zurückblicken (*respicit*)[151] auf das weltliche Überwundene; auch die *cogitatio* kann

148 Die Schrift, welche sich an einem gleichnamigen Werk des Philo von Alexandrien orientiert, entstand wohl in der letzten Dekade des ambrosianischen Wirkens.

149 Das Gute, wie Ambrosius direkt formuliert, ist stets göttlich und das Göttliche gut. Vgl. *De fuga saeculi* 6,36: „Quod ergo bonum diuinum et quod diuinum bonum."

150 Zum besseren Verständnis folgt der größere Textauszug aus Ambrosius *De fuga saeculi* 5,25: „Fugiamus ergo hinc, ubi nihil est, ubi inane est omne quod esse magnificum putatur. Vbi et qui se putat aliquid esse nihil est et omnino non est. […] Transi sicut Moyses, ut uideas deum Abraham, Isaac et Iacob et uideas uisum magnum. Hoc est uisum magnum. Sed si uidere uis, solue calciamentum pedum tuorum, solue omne uinculum iniquitatis, solue uincula saeculi, relinque calciamentum, quod terrenum est. Ideo Iesus sine calciamento, auro et argento, pecunia apostolos destinauit, ne se cum terrena portarent. […] Solue dixit, non liga. Solue, ut transeas et illum quem mirabaris in terra impium nihil esse, nihil posse repperias. Transi igitur, hoc est fuge de terris, ubi malitia est, ubi auaritia. […] malum autem in terris, bonum in caelo est. Vnde et addidit: Inquire pacem et sequere eam; pax in caelo est. Denique de caelo ueniens dixit: Pacem do uobis, pacem meam relinquo uobis. Ergo quia fugienda et declinanda sunt mala, mala autem in terris, in terris iniquitates, fugiamus terrena, ne nos conprehendant iniquitates […]." – „Fliehen wir denn von hier, wo nichts ist, wo alles eitel ist, was für erhaben gilt, wo derjenige, welcher glaubt, etwas zu sein, nichts, gar nichts ist. […] Gehe vorüber, wie Moses, damit du den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, damit du ein großes Gesicht sehest. Aber zuvor löse, wenn du dieses Gesicht sehen willst, die Schuhe von deinen Füßen, löse jedes Band der Gottlosigkeit, löse alle Bande der Welt, löse dich von allem, was irdisch ist! Darum hat Jesus seinen Aposteln geboten, ohne Schuhe, ohne Gold und ohne Silber hinauszugehen: nichts Irdisches sollen sie mit sich führen. […] ‚Löse', rief der Herr, nicht: ‚Binde!' Mache dich los, gehe vorüber und du wirst finden, dass derjenige, den du im Leben in seiner Gottlosigkeit bewundertest, nichts vermag, nichts ist. Gehe vorüber, d. h. fliehe vor der Welt, in welcher Bosheit und Habsucht herrscht. […D]as Böse aber ist auf der Erde, wie das Gute im Himmel ist. Deshalb fügt David hinzu: ‚Suche den Frieden und jage ihm nach!' Der Friede ist im Himmel: Derjenige, welcher vom Himmel herabkam, sagte uns: ‚Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden lasse ich euch.' Das Böse also muss man meiden und fliehen; das Böse aber und die Missetaten sind hier in der Welt herrschend: so fliehen wir denn die Welt, damit ihre Ungerechtigkeiten uns nicht in Fesseln schlagen […]." (Übersetzung nach Schulte).

151 Ambrosius *De fuga saeculi* 1,2: „Beatus plane, quem delectatio non reuocat, quem non inclinat uoluptas, qui ad inferiora non respicit, quod nec ipsius Loth uxor potuit euadere."

hier – selbst noch im Gebet – in der weltlichen Sinnlichkeit gefangen gehalten werden (*De fuga saeculi* 1,1). Wesentlich ist also: In der Nachfolge Christi[152] und also in der inneren und äußeren Hinwendung auf Gott, d. h. in der „gnadenhaften Verbindung des Menschen mit Gott"[153], findet der Mensch den Weg zur Gottesschau, welche aber im eigentlichen Sinne nicht ausgeführt wird, da Ambrosius in seinen Schriften den Blick oft sogleich auf die Nutzanwendung oder die moralische Lehre richtet[154]. Im eigentlichen Sinne bleibt die Schau aber eschatologisch offen und also Gegenstand der jenseitigen Hoffnung.

Es lässt sich abschließend festhalten, dass sich die ambrosianischen Konzeptionen vom *otium* und der Schau durch eine Ambivalenz auszeichnen. Die Wertung der Begriffe hängt stets an der konkreten Verwendung. Wo etwa das *otium* als Negationsbegriff – etwa im Kontext der Deutung des jüdischen Sabbatgebotes – eine bloße Untätigkeit beschreibt, äußert Ambrosius entschiedene Ablehnung und betont dagegen das *opus gratiae*. Andererseits formuliert er explizit ein biblisch-christliches *otium*-Verständnis, dass sich vom klassischen Topos des ländlichen Rückzugs aus Geschäften und Pflichten unterscheidet, da es als ein stets tätiges Wirken – jedoch nicht notwendigerweise im erscheinenden Außen der Welt – begriffen wird. Entscheidend für das rechte *otium* ist hier bereits die Gottbezogenheit. In Gott allein findet alles Ruhen und Wirken Ziel und Bestimmung und so werden Aktivität und Kontemplation gemeinsam auf Gott und aufeinander hin bezogen. Daher wird auch die Schau in einer bestimmten Weise relativiert, insofern sie nämlich nicht als Fluchtpunkt der Untätigkeit dienen darf und sie außerdem erst eschatologisch vollkommen verwirklicht werden kann. Insgesamt lassen sich bei Ambrosius allerdings keine systematisch-einheitlichen und elaborierten Konzepte von *otium* oder Gottesschau finden. Die systematische Ausformulierung und Weiterentwicklung der hier grundgelegten theologischen Konzeptionen sollte nun im Folgenden mit Augustinus zu einem ersten Höhepunkt kommen. Dessen konzeptionelle Ausgestaltung ist nun Gegenstand des nächsten Kapitels.

---

[152] Vgl. Ambrosius *Epistula* 46: „Folgen wir also Jesus stets und unablässig nach, weil, wenn wir ihm immer folgen, wir nie verschmachten; denn er stärkt die, so ihm folgen. Je näher also du der Stärke bist, desto stärker wirst du sein. […] Dies wurde dem Propheten zugerufen, als er in den Kerker und in die Tiefe der schlammigen Zisterne geworfen wurde: ‚Wo ist das Wort des Herrn? Es komme doch!' Er aber folgte umso mehr (dem Herrn) und gelangte deshalb siegreich ans Ziel und erhielt deshalb die Krone, weil es ihm nicht schwer fiel, Jesus zu folgen." (Übersetzung nach Wenzlowsky in *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II.*, Bd. 2: *Die Briefe von Melchiades bis Anastasius I. (vom Jahre 310–401)*, zusammengestellt, übers., mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Severin Wenzlowsky, (Reihe: Bibliothek der Kirchenväter; Bd. 35), Kempten/München 1876, 477 f.). Die Nachfolge betont auch *Epistula* 11 (vgl. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 267, dort die alte Zählung: *Epistula* 29), Christus als die Mitte und den Quell des Lebens betont sodann *De Isaac vel anima* 8,79 (nach Plotin *Enneade* I 6,9,43).

[153] Vgl. Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, 275.

[154] Vgl. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 71–74.

C. Augustinus

„adgredere mecum philosophiam; hic est quicquid te anxium saepe atque dubitantem mirabiliter solet mouere.“[1]

Der pagane Gehalt der θεωρία- und der σχολή-Begrifflichkeit wurde vor allem anhand der plotinischen *Enneaden* erschlossen. Wir sahen dann, wie sich in der Folge dieser exemplarischen pagan-philosophischen Konzeptionen mit der christlichen Adaption der lateinischen Theologie in Hinsicht auf die Gotteserkenntnis (vor allem bei Marius Victorinus) und die „Muße“[2] (bei Ambrosius) Verschiebungen und Umgewichtungen feststellen ließen. Mit Augustinus[3] gelangt die frühe christliche Theo-

---

[1] Augustinus *De Academicis* 2,3: „Nahe dich mit mir der Philosophie! Hier ist, was dich oft so wunderbar bewegt, wenn du besorgt und unentschieden bist.“ Der „Hafen der Philosophie“ allein bietet Schutz gegen die „Fluten und Stürme des Schicksals“ (*De Academicis* 2,1). (Übersetzungen von *De Academicis, De beata vita* und *De ordine* folgen *Augustinus. Philosophische Frühdialoge*, eingel., übers. u. erl. v. Bernd Reiner Voss/Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer/Willi Schwarz/Ekkehard Mühlenberg, Zürich/München 1972).

[2] Auch in diesem Kapitel gilt, dass die Rede von „Muße“ stets im Sinne von *otium* gebraucht wird.

[3] Auf einen biografischen Überblick muss an dieser Stelle aufgrund der Anlage der Studie verzichtet werden. Nur einzelne relevante Stationen wie etwa der Aufenthalt in Cassiciacum werden im Folgenden explizit zur Sprache kommen, soweit dies für die Gedankenentwicklung notwendig scheint. Für eine detailliertere Beschäftigung mit dem Leben und Werk des Augustinus verweise ich auf die klassische Biografie Peter Browns (*Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, aus dem Englischen von Johannes Bernard/Walter Kumpmann, erweit. Neuausgabe, München 2000), welche sich um eine Einordnung von Leben und Werk in die Umstände der damaligen Zeit bemüht, und die aktuelle, aus Sicht eines Althistorikers die theologische Denkentwicklung nach der Linie der *Confessiones* nachzeichnende Biografie von Klaus Rosen (*Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2015). Eine kurze Übersicht bieten etwa Jochen Rexer/Volker Henning Drecoll, „Vita. Wichtigste lebensgeschichtliche Daten“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 36–49. Die enorme Zahl an Darstellungen und Studien zum Leben und Werk des Augustinus macht es notwendig, hier jeweils nur auf eine Auswahl an entsprechender Sekundärliteratur verweisen und eingehen zu können. Das Werk des Augustinusschülers und -biografen Possidius selbst (vgl. die aktuelle Edition *Possidius. Vita Augustini*, (Reihe: Augustinus. Opera. Werke), zweisprachige Ausgabe, eingel., komm. u. hg. v. Wilhelm Geerlings, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005) jedenfalls kann nur vorsichtig als verlässliche Darstellung gelten, da es sich zwar einerseits durch eine gewisse Zurückhaltung hinsichtlich der Zuschreibung von Wundertaten von der damals gängigen „zeitgenössischen Hagiografie“ abhebt, andererseits aber eben doch darum bemüht ist, die Figur Augustinus als einen Typus, ein „Modell eines christlichen Bischofs“ zu zeichnen (vgl. Ulrich Volp, „Augustinus“, in: *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*, Bd. 1: *2. bis 15. Jahrhundert*, hg. v. Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner, Stuttgart 2012, 129–147, 129.) Es darf eben auch hier nicht vergessen werden, worauf wir nun bereits wiederholt hingewiesen haben: der Zweck des auf den ersten Blick bloß biografischen Werkes in der antik-spätantiken Zeit. Wie auch die *Confessiones* aus Augustinus' eigener Feder – diese so wirkmächtige und traditionsbildende erste „Autobiografie“ – muss die Schrift des Possidius immer auch als eine *Inszenierung* vor dem Hintergrund einer gerichteten *Narratologie* verstanden werden. Eine Übersicht über wesentliche „literaturwissenschaftliche Fragestellungen“ zu den Confessiones gibt Jochen Schultheiß, *Generationenbeziehungen in den ‚Confessiones‘ des Augustinus. Theologie und literarische Form in der Spätantike*, (Reihe: Hermes. Einzelschriften, Bd. 104; = Dissertationsschrift, Universität Bamberg, 2008), Stuttgart 2011, 18–49. Zur

logie im Westen nun zu einem ersten Höhepunkt, der u. a. in einer großen „Synthese patristischen und antiken Denkens“[4] besteht, die allerdings oft auch überaus kritisch als „naive Verschmelzung heterogener Geistesrichtungen“[5] gewertet wurde. Nichtsdestotrotz gilt Augustinus als der wohl „einflussreichste lateinische Kirchenvater“[6]. Bei ihm finden wir nunmehr erstmals einen umfassenden systematischen Entwurf der westlichen christlichen Theologie, welcher die philosophischen Konzepte der Zeit aufnimmt und für die Theologie fruchtbar zu machen sucht. Um Augustinus angemessen zu verstehen, bedarf es eines Bewusstseins für die zeitgeschichtlichen Hintergründe und Entwicklungen, wenn dies auch nicht suggerieren soll, dass eine solche Annäherung frei von jedweder „biografischen Illusion“[7] sei. Wo es zusätzlich erhellend ist, da werden in den Auseinandersetzungen mit und den Erörterungen der zitierten Stellen und Werke diese Hintergründe expliziert.

Obgleich Augustinus als wesentlicher und wohl wirksamster Autor zum Verständnis der spätantiken theologischen Entwicklung uns heute immer noch notwendig begegnen muss, ist er doch zugleich auch ein Kind seiner Zeit, und wir dürfen nicht meinen, jegliche theologischen Dispute der Gegenwart mit Verweis auf die augustinische Antwort abtun zu können. Für die vorliegende Fragestellung ist das beeindruckende Werk des Augustinus allerdings in vielerlei Hinsicht bereichernd und wir werden sehen, dass er im christlichen Kontext ebenso wesentlich zum Verständnis des *otium*-Begriffs ist, wie es Plotin[8] im paganen Kontext von σχολή war. Inwiefern Augustinus tatsächlich „im Anschluss an die antike philosophische Tradition“[9] zu

---

Frage der Autobiografie schreibt Maria Bettetini, „Confessiones 3. Augustinus in Karthago – gleich einem Roman“, in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 133–164, 134: „Es soll daran erinnert werden, dass die *Confessiones* keine eigentliche Autobiografie sind. In ihr werden zwar Ereignisse aus dem Leben des Autors als besonders lebhaftes Material verwendet; dieses dient aber immer der Konstruktion eines exhortativen Textes, der im Dialogstil verfasst ist. Daraus erwächst ein Zwiegespräch zwischen dem reifen Augustinus und seinem Gott, das nicht die Eigenschaften des kalten ciceronischen Dialogs hat, sondern vielmehr den Reichtum des Roman- und Theaterschrifttums einbringt, wobei jedoch der protreptische Charakter erhalten bleibt!“

[4] Volp, *Augustinus*, 134.

[5] Wilhelm Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, unveränderter Nachdruck der 1923 erschienenen u. v. Albert Goedeckmeyer bearb. 4. Aufl., (Reihe: Handbuch der Altertumswissenschaft; Abt. 5, Teil 1, Bd. 1), München 1963, 302.

[6] Volp, *Augustinus*, 129.

[7] Vgl. die fundamentale Kritik von Pierre Bourdieu, „L'illusion biographique“, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 62,1 (1986), 69–72.

[8] Die Verbindungen zwischen Plotin bzw. anderen Neuplatonikern (etwa Porphyrios) und Augustinus wurden bereits vielfach breit diskutiert und erforscht. Eine Übersicht über eine ausgedehnte ältere Forschungsliteratur dazu gibt bereits Johann Kreuzer, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der ‚Confessiones‘*, (= Habilitationsschrift, Universität Wuppertal, 1992), München 1995, 6 (Anm. 18). Kreuzer stützt mit seiner Arbeit übrigens die These, nach welcher „pulchritudo tam antiqua et tam noua“ (Augustinus *Confessiones* 10,27,38) einer Gotteserkenntnis entspreche.

[9] Hermann-Josef Sieben, „Otium – negotium“, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2014, 406–409, 407. Ich danke sowohl dem Autor Hermann-Josef Sieben wie auch der Redaktion des Augustinus-Lexikons – im Speziellen Andreas

verstehen ist und inwiefern er diese Tradition gerade adaptiert, wird im Folgenden zu untersuchen sein. Die Debatte über die detaillierte Kenntnis des Augustinus etwa der neuplatonischen Vorlage ist bereits alt; es darf aber nunmehr davon ausgegangen werden, dass er das plotinische und wohl noch mehr das porphyrianische Denken (ganz sicher wenigstens indirekt über Ambrosius) kannte.[10]

Vorkommen und Verwendungsweisen

Da der *otium*-Begriff im umfassenden Werk des Augustinus durchaus häufig vorkommt – laut CAG 2 lassen sich *otium* und *otiosus* etwa 250-mal finden, während *negotium* sogar um die 390-mal vorkommt –[11], dies allerdings in nach ihrer Charakteristik und ihrem Genre recht unterschiedlichen Werken, wird hier versucht werden, die Verwendungsweisen zunächst nach den jeweiligen spezifischen Merkmalen zu ordnen, um anschließend wiederum eine nach Möglichkeit allgemeinste Bestimmung des *otium* im Werk des Augustinus zu geben, welches sich auch über die unterschiedlichen Entwicklungsstadien des augustinischen Denkens hinweg finden lässt. Wir werden übrigens auch hier eine korrelative Steigerung ausmachen können und es wird sich zeigen, dass das *otium* mit zunehmender Innerlichkeit eine je größere Entsprechung von Form und Inhalt offenlegt. Paradigmatisch lässt sich diese Entwicklung bereits in Cassiciacum erkennen.

Vorab scheinen allerdings einige grundsätzliche Auskünfte zur augustinischen Verwendungsweise des Begriffs sinnvoll zu sein – gerade auch aufgrund des häufigen Gebrauchs. Der *otium*-Begriff erweist sich schon im Zuge einer vorläufigen Recherche im Werk des Augustinus (wie auch in den Werken vieler anderer Autoren) als durchaus differenziert validiert. Es erscheint daher zunächst einmal unverständlich, dass der Begriff selbst im Horizont der Augustinus-Forschung bislang vor allem im Kontext eines äußeren Rückzugs, wie er etwa in Cassiciacum stattfand, untersucht wurde oder schlichtweg als "serious pursuit of truth"[12] definiert wird. Es soll daher herausgearbeitet werden, dass *otium* im Werk des Augustinus durchaus vielschichtiger aufgeladen ist, dass das Konzept also nur in Interdependenz zu Fragen um das *uti-frui*-Denken, um *contemplatio* und *actio*, *summum bonum* und vor allem *quies* in seiner Bedeutungstiefe angemessen verstanden werden kann. Grundsätzlich lässt sich gleichwohl gelegentlich auch eine „einfache" Verwendung von *otium* ausmachen, die

---

E. J. Grote – sehr herzlich für die freundliche Bereitstellung des Artikels vorab. Mittlerweile ist er mit Faszikel 3/4 erschienen.

[10] Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 87. Dieser argumentiert dort (Anm. 8) gegen Theilers Absage an eine Kenntnis Plotins. Wo es notwendig ist, werden wir im folgenden Kapitel auf die spezifische Rezeption hinweisen.

[11] Vgl. auch Sieben, „Otium – negotium", 406 (Anm. 4). Wie Sieben außerdem bemerkt, finden sich *otium* und *negotium* ungefähr zwanzigmal in direkter Gegenüberstellung. Die zahlreichen Belegstellen der Nomen machen übrigens eine ausgeprägte Besprechung der Adjektiv- bzw. Adverbformen überflüssig. Sie werden daher nur vereinzelt, nicht aber systematisch mit hinzugezogen.

[12] Heintzman, *Leisure and spirituality*, 66.

zumeist mit einem allgemein gehaltenen Erkenntnisbezug konnotiert ist,[13] oder auch einfach nur die intellektuell nutzbare, weil frei verfügbare Zeit (bspw. zur Abfassung einer Schrift) bezeichnet.[14]

Auf der zunächst einmal offensichtlichen, einfachen Bedeutungsebene lassen sich sowohl neutrale (von Amtsgeschäften freie Zeit[15]) als auch positive (Ausrichtung auf Gott, reflexives Relationsverhältnis; auch militärische Waffenruhe[16]) und negative (träge, unmüßige Rede, vergeudete Zeit) Konnotationen nachweisen. In der klassischen Tradition werden Hinweise für die Notwendigkeit von *otium* für ein tieferes Studium und Wissen gegeben.[17] Negative Wertungen des *otium* sind einerseits durch (sowohl innere als auch äußere) Untätigkeit markiert,[18] lassen sich andererseits aber auch als Formen der *erzwungenen Muße* in der sich durch Unreife, Geldnot und Laster auszeichnenden Jugend unseres Denkers erblicken, wobei gleichwohl offensichtlich ist, dass die negative Wertung seitens Augustinus um einiges nachträglich erfolgt:

> „sed ubi sexto illo et decimo anno interposito otio ex necessitate domestica feriatus ab omni schola cum parentibus esse coepi, excesserunt caput meum uepres libidinum, et nulla erat eradicans manus."[19]

Wir werden später sehen, dass der hier verwendete *otium*-Begriff sich eminent von jenem seitens Augustinus als rechten Begriff eruierten unterscheidet. Zwar bezeichnet *otium* hier vor allem zunächst „nur" die freie Zeit, welche sich aus Geldschwierig-

---

[13] Vgl. exemplarisch dazu Augustinus *Contra Iulianum* 5,17, wo der Autor in Hinsicht auf das Wissen über das Woher der *originale peccatum* meint: „ista fides non negetur: et hoc quod de anima latet, aut ex otio discitur; aut, sicut alia multa in hac uita, sine salutis labe nescitur." – „Dieser Glaube soll nicht geleugnet werden; und das, was hinsichtlich der Seele verborgen ist, wird entweder aus Muße erfahren oder wird, wie so viele Dinge in diesem Leben, ohne Nachteil für das Heil nicht gewusst." (Übersetzung nach Rochus Habitzky in *Sankt Augustinus. Gegen Julian VI Bücher*, Lateinisch – Deutsch, Text und Übersetzung, übertr. v. Rochus Habitzky, bearb. u. hg. v. Thomas Gerhard Ring, (Reihe: Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Schriften gegen die Pelagianer; Bd. 4,1), Würzburg 2005).

[14] Vgl. exemplarisch Augustinus *Retractationes* 2,45. Augustinus referiert dort in eigenen Worten die knappe Antwort des Hieronymus auf Augustinus' Erörterungen zu zwei Fragen. Hieronymus habe die Erwägungen zwar grundsätzlich gelobt, habe jedoch kein *otium* um ausführlich zu antworten. Zu den beiden gemeinsam übermittelten Briefen 166 und 167, siehe Ralph Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14*, (Reihe: Vigiliae Christianae. Supplements, Bd. 21; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1991/1992), Leiden/New York/Köln 1994, 45–47.

[15] Diese Verwendung findet sich u. a. oft in den Briefen. Dort gelegentlich in Kombination mit *facultas*; Vgl. bspw. *Epistulae* 242,5; 246,3; Augustinus betont auch (etwa in *Epistula* 102,27; vgl. auch 82,2) die *vires mentis*, welche neben *otium* (und *facultas*) zur sachgerechten Beantwortung von Fragen und Briefen gegeben sein müssen.

[16] Für diese etymologisch wohl sehr ursprüngliche Bedeutung, vgl. bspw. Augustinus *Sermo* (a F. Dolbeau editi) 15,4 mit der Opposition von „labor militis" zu „otium ueterani".

[17] Vgl. exemplarisch Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 105,2 und auch *Confessiones* 5,14 sowie *De civitate dei* 10,1; 19,1 et passim.

[18] Vgl. Augustinus *De vera religione* 65.

[19] Augustinus *Confessiones* 2,6: „Als ich nun infolge von Geldschwierigkeiten in jenem sechzehnten Lebensjahre in eingeschobener Mußezeit ohne jeden Unterricht bei meinen Eltern lebte, überwucherten die Dornen der Lüste mein Haupt, und keine Hand war da, sie auszureißen." (Übersetzung nach *Augustinus. Confessiones = Bekenntnisse*, Lateinisch – Deutsch, übers. v. Wilhelm Thimme, Düsseldorf/Zürich 2004).

keiten und dem ausgesetzten Unterricht ergibt, doch interessant ist dabei auch das *interpositio*, welches anzeigt, dass das *otium* hier nicht Selbstzweck ist, sondern eben *necessitas* – Notwendigkeit also, welche nicht als erfüllend und aktiv erlebt wird. Diese Zeit ist nach dem Zitat des Augustinus vielmehr gekennzeichnet durch „uepres libidinum" (Dornen der Lüste). Das hier beschriebene *otium* ist also ein Beispiel für die negative Wertung eines äußeren Zustandes, da es gleichwohl eine Disposition zur dem Geiste unzuträglichen und also insgesamt unförderlichen Ausschweifung impliziert. Eine weitere negative Verwendung, die uns gleichsam als Fremdzitat aus C. Sallustius Crispus' *De coniuratione Catilinae* (16,3) im Werk des Augustinus begegnet, ist jener Bericht über den Grund eines scheinbar sinnlosen Verbrechens: „nam et de quo dictum est uaecordi et nimis crudeli homine, quod gratuito potius malus atque crudelis erat; praedicta est tamen causa: ne per otium, inquit, torpesceret manus aut animus"[20] Stellt man erst die Frage „qua causa factum sit?" trifft man nach Augustinus früher oder später immer auf eines der drei Grundübel – Ehre, Reichtum und Macht. Selbst derjenige, der sagt, dass die Mordtat nur getan wurde, „damit nicht in *otium* Hand und Geist erschlaffe", und die Mordtat also gleichsam als Übung und Aktion darstellt, welche die Trägheit im *otium* verhindert, denkt nach Augustinus eigentlich an die ihm daraus möglicherweise erwachsende Ehre, die Macht oder eben den Reichtum. Das Böse um seiner selbst willen vermag für Augustinus mithin kein Mensch zu wählen. Als ein letztes Beispiel diene uns die Erwähnung des Exils – „in quibus terris per annos septuaginta captiuum egit otium"[21]. Der Zustand des Landverlustes, der Heimatlosigkeit und der Unterdrückung werden als Formen des erzwungenen *otium* gewertet. Das Ende dieses *otium* birgt sodann eine heilsame Vereinigung Israels und ermöglicht die Wiedererrichtung des Tempels, welcher zuvor zerstört worden war.

An anderen Stellen verweist Augustinus auch auf den *Mangel an Muße*, den er – etwa für ein tiefes Gespräch mit Ambrosius über das innere Fragen – wahrnimmt.[22] Hingewiesen sei auch auf die auffällige Verwendung von *otium* zu Beginn von Briefen. Diese legt eine (aus der Tradition gleichwohl bekannte) grundsätzliche Verbindung zwischen einer bestimmten Bedeutungsvariante des Begriffes und der Briefgattung nahe.[23]

---

[20] Augustinus *Confessiones* 2,11: „Wohl ward uns von einem verbrecherischen und übermäßig grausamen Manne berichtet, er sei zwecklos schlecht und grausam gewesen. Doch hat auch in diesem Fall der Schriftsteller einen Grund angegeben: Er tat's, sagt er, ‚dass nicht in trägem *otium* Hand und Geist erschlaffe'." Ein weiteres einschlägiges Fremdzitat ist in *Epistula* 155,14 zu finden, wo Terenz *Heautontimorumenos* 75 f. zitiert wird.

[21] Augustinus *De civitate dei* 17,23.

[22] Vgl. etwa Augustinus *Confessiones* 6,4.

[23] Dieser konzeptuelle Konnex wird in einem anderen Teilprojekt des Sonderforschungsbereiches untersucht. Zur Analyse des *otium* im größeren Kontext der Briefliteratur verweisen wir daher auf die philologische Arbeit von Franziska C. Eickhoff im philologischen Teilprojekt des Sonderforschungsbereiches. Es sei hier lediglich angedeutet, dass dort die Bedingung der Zeit als Freiheit von anderen hinderlichen Verpflichtungen zur Abfassung und die Überwindung von Distanz im Sinne der Aufhebung trennender Distanzen zusammenhängt (vgl. Augustinus *Epistula* 31,1). Das Nacheinander von Brief und Antwort lässt sich, wie Eickhoff betont, im Sinne eines entschleunigten Dialogs lesen. Bei

Oft wird dem *otium* auch eine weitere Bestimmung – als Nomen etwa *tempus*[24], *ingenium*[25], *studium*[26], seltener auch *sabbatum*[27], und als Adjektiv etwa *ignavum*[28], *transalpinum*[29], *largum*[30], *securum*[31], *captivum*[32], *sanctum*[33] – zur Seite gestellt. Auch die Verbindung mit *vacare* bzw. *vacatio* ist nicht selten.[34] Gerade die wiederkehrende Koposition neben *tempus* macht deutlich, dass *otium* nicht identisch mit *tempus* ist – wenn auch einzelne Übersetzer aus einer gewissen Verlegenheit heraus diese Differenz übergehen.[35] Doch ist es beispielsweise das im eigenen Verfügungsbereich liegende Gebrauchen der Zeit,[36] welches sich dem Gespräch, dem Denken und dem Verfassen

---

Augustinus findet sich *otium* übrigens bspw. am Beginn von *Epistulae* 1,2; 4,1; 10,1; 11,1; 13,1; 14,1; 48,2 f.; 112,1; 118,1; 133,1; 137,1; 159,1.

[24] Exemplarisch Augustinus *Ad Cresconium* 3,48.

[25] Beispielsweise Augustinus *De doctrina christiana* 2,XIV,21,50 (= ed. Simonetti 104/6); *Epistula* 1,2; 11,1; auch *De ordine* 2,44.

[26] Vgl. Augustinus *Epistula* 1,2; *De civitate dei* 10,1.

[27] Vgl. Augustinus *Contra Faustum Manicheum* 18,2.5 (letzterer Abschnitt behandelt den Namen *sabbatum*); 19,9; *Sermo* 9,3. Siehe vor allem – das innere freie *otium* als Sabbat – *De musica* 6,14: „agit otium intrinsecus liberum, quod significatur sabbato".

[28] Vgl. Augustinus *De utilitate credendi* 10. Dass der Zusatz *ignavum* für Augustinus offensichtlich notwendig ist, zeigt, dass der *otium*-Begriff an dieser Stelle einer zusätzlichen Konkretisierung bedarf um nicht missverstanden zu werden. Das *otium* ist eben nicht von sich aus als *ignavum* bestimmt, sondern ließe sich sonst hier auch als eine offen-unbestimmte Zeit der freien Möglichkeiten begreifen, was Augustinus sodann durch das *ignavum* auszuschließen versteht. Vgl. auch Werner Hensellek/Peter Schilling, *A14 = De utilitate credendi. Werksindex*, (Reihe: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Beihefte: Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon; A14), Wien 1977, 169. Vgl. auch *De civitate dei* 12,18.

[29] Vgl. Augustinus *Soliloquia* 2,26.

[30] Vgl. Augustinus *De Academicis* 1,16.

[31] Vgl. Augustinus *Confessiones* 6,21: „prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae uiuere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem." – „Übrigens suchte mich Alypius von einer Hochzeit abzuhalten. Immer wieder sagte er: wenn ich es täte, könnten wir unmöglich in ungestörtem *otium* gemeinsam unserer Liebe zur Weisheit leben, wie es doch längst unser Wunsch gewesen." (Übersetzung nach Joseph Bernhart in *Augustinus. Confessiones = Bekenntnisse*, Lateinisch – Deutsch, eingel., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart, München 1955). Siehe auch *De civitate dei* 19,27.

[32] Vgl. die eigentümliche Verwendung in Augustinus *De civitate dei* 17,23.

[33] Vgl. Augustinus *Epistula* 220,3.

[34] Vgl. beispielsweise Augustinus *De civitate dei* 12,18; 19,1.19; *Contra Iulianum opus imperfectum* 3,34; *De Genesi ad litteram* 7,7,10; *Confessiones* 4,13; *Epistula* 118,1; 137,1; *Enarrationes in Psalmos* 110,1; *Sermo* (a F. Dolbeau editi) 26,7.

[35] Aus den zahlreichen Beispielen sei hierzu etwa auf Augustinus *De opere monachorum* 29 verwiesen, wo von dem *otium* der Mönche die Rede ist. Arbesmann übersetzt „et horum quidem exercitationem in tam mirabili continentia, quandoquidem habent otium, quo haec agant se" sodann mit „an der Übung einer so bewunderungswürdigen Enthaltsamkeit finde ich nichts Tadelnswertes, da ja die Mönche die Zeit dazu haben, sich ihr zu widmen". Vgl. *Aurelius Augustinus. Die Handarbeit der Mönche*, übertr. u. erl. v. Rudolph Arbesmann, (Reihe: Sankt Augustinus. Der Seelsorger; Bd. 4), Würzburg 1972, 48. Ein weiteres Beispiel ist Mühlenbergs Übersetzung von „otium abundare" in *Augustinus. Philosophische Frühdialoge*, 277; ähnlich auch 322 f. Auch im Englischen finden sich hierfür zahlreiche Beispiele, so etwa Cunningham in seiner Übersetzung von *Epistula* 11,1 (*Augustine. Letters*, (Reihe: From Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series; Bd. 1), transl. by J. G. Cunningham, ed. by Philip Schaff, Buffalo (New York) 1887.

[36] Vgl. Augustinus *Soliloquia* 2,26.

(im klassischen Sinne auch von Gedichten, vgl. *Soliloquia* 2,26) widmet. Jedenfalls bedarf das *otium* einer erfüllenden Beschäftigung und vor allem die Philosophie als Suche nach Gott und der Wahrheit ist für Augustinus – ganz explizit für den jungen Suchenden zu Cassiciacum – die nährende Mutter des *otium*[37] und aufs Engste mit ihm verknüpft.[38] Es sei noch erwähnt, dass das insgesamt sehr seltene Adverb *otiose* (auch als superlativisches *otiosissime*) vor allem in den Kontext mit *vivere/vita*, *vacare* und *quaerere* gestellt wird.[39] Das dagegen wesentlich häufigere Adjektiv *otiosus/-a/-um* hingegen steht bspw. in Verbindung mit *verbum*, *cogitare*, *utilis*, *actio*, *quaerere*, *vacare*, *occupatio*, *vivere/vita*, *quies*, *labor*, *contemplari*, *invenire*, *studiosus* etc.[40] Diese manchmal auch zeitlich begriffenen, seltener einfach nur die Freiheit von Amtsgeschäften,[41] häufiger hingegen die geistige Einstellung bezeichnenden Verwendungsweisen und Formen machen wiederholt deutlich, dass *otiosus* als Charakterisierung eines Vorgehens zur Erreichung der angestrebten Erkenntnis hilfreich und sogar notwendig ist. Gelegentlich charakterisieren sie allerdings sogar den vollkommenen Zustand: „delectatus est uita quieta, otiosa, beata“[42]. Auch negative Verwendungen lassen sich ausmachen, die uns allerdings bei Ambrosius ungleich häufiger begegneten.[43] Auch die eher äußerlichen, pagan-weltlichen Zustände werden – wenn doch nicht negativ –

[37] Vgl. Augustinus *De Academicis* 1,3.

[38] Vgl. auch der späte Augustinus in *De civitate dei* 10,1.

[39] Vgl. Augustinus *De Genesi ad litteram* 2,10,23 und 7,22,33; es bezeichnet vor allem in einem positiven Sinn das Suchen und Fragen ohne äußeren Druck. Weiters *Confessiones* 4,8,13 („non uacant tempora nec otiose uoluuntur per sensus nostros“) und 6,14,24; *Soliloquia* 1,18; *De Academicis* 1,24; *Epistulae* 169,12; *In Iohannis evangelium tractatus* 17,2 und 57,4; *De opere monachorum* 15 (als kritisches (?) Urteil über die Mönche); *Contra Iulianum opus imperfectum* 3,34.

[40] Vgl. *Confessiones* 6,3,4; 8,6,13 und 9,3,6; *Soliloquia* 1,9 (dort versus *negotium*); *De Academicis* 2,10 sowie 3,34; *De ordine* 1,27 und 2,44; *De sermone domini in monte* 2,70; *Contra Faustum Manicheum* 5,6; 15,5; 15,11 und 22,56; *De opere monachorum* 26; 27; 33; *De Genesi ad litteram* 3,3,4; 7,7,10; *De civitate dei* 3,9.11; 6,1.7; 7,19; 14,26; 15,1; 19,1.2. 3. 19; *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium* 1,2.40; *De anima et eius origine* 3,20; *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum* 1,32 (dort in der negativen Wertung der Beschreibung der donatistischen Circumcellionen); *Contra Iulianum opus imperfectum* 2,51; *Epistulae* 48,1; 55,17; 82,2; 98,8; 112,1; 118,1; 159,1.4; 167,10; *In Iohannis evangelium tractatus* 57,4; 98,1; 120,8; *Enarrationes in Psalmos* 32,2,1,5; 62,15; 67,1; 86,9; 103,2,7; 110,1; 126,13; 147,3; *Sermones* 103,3; 104,4; 167,4; 179,3 (Maria zu Füßen des Herrn: „sedebat ad pedes domini, et otiosa uerbum eius audiebat“); 339,4; *Sermo* (a R. Etaix editi) 1; *Sermo* (a C. Lambot editi) 17; *Sermo* (fragmenta a P.-P. Verbraken edita) 25; *Sermo* (ab A. Mai editi) 94,3; *Regula. Ordo monasterii* 2 9.

[41] Vgl. etwa Augustinus *Confessiones* 8,13; 9,6.

[42] *Sermo* (a C. Lambot editi) 17. Dort im Rahmen der Ausdeutung des Verklärungserlebnisses (Mt 17,1–8), in welchem Jesus neben Elija und Mose steht.

[43] Vgl. Augustinus *Regula* 2 9: „Otiosum uerbum apud illos non sit. A mane ad opera sua sedeant. Post orationes tertiae eant similiter ad opera sua. Non stantes fabulas contexant, nisi forte aliquid sit pro animae utilitate. Sedentes ad opera taceant, nisi forte necessitas operis exegerit, ut loquatur quis.“ Der lateinische Text ist entnommen aus Luc Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, Bd. 1: *Tradition Manuscrite*, Paris 1967, 151. Eine englische Übersetzung bietet etwa George Lawless in *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford/New York 1987, 77. Die Rede ist im Kontext der Seelenführung bzw. der für die Seele nutzbringenden Kommunikation gebraucht. Allerdings ist dabei wohl zu bedenken, dass Augustinus dies in der Regel für das klösterliche Miteinander schreibt. Der Adressatenkreis ist daher in der Gemeinschaft der explizit das kontemplative Leben vorziehenden Mönche zu sehen und beschreibt nicht ohne weiteres allgemein den christlichen Alltag, sondern übersteigert diesen. Die *otiositas* von *otiosum verbum* ist hier also als nähere Bestimmung der nutzlosen, der Seele keinen Gewinn bringenden Rede zu verstehen.

mit dem Adjektiv markiert.[44] Sie sind mithin vorrangig positiv besetzt und stehen so gelegentlich auch gegen ein (dann eher negativ verwendetes und mit einem Zusatz teils abgewertetes) *negotium*[45]. Entgegen dem uns nun von Ambrosius her bekannten Gebrauch gibt es erstaunlich wenig eindeutig negativ besetzte Verwendungen.[46]

Es ist zuvorderst der Kontext des *otium*, welcher darüber entscheidet, ob eine Wertung – und wenn ja: welche? – dem Begriff zuzusprechen ist. Die nominale Verwendungsweise ist dabei hauptsächlich positiv konnotiert. Die qualitativ-validierenden Verwendungsweisen, welche auch den Charakter des Nutzens der zur Verfügung stehenden (freien) Zeit antasten, sind von den bloß quantitativ-deskriptiven Verwendungen („ich habe freie Zeit") zu unterscheiden. Zuletzt ist der Begriff damit auch ein geeignetes Beispiel dafür, dass Muße ein kulturelles Produkt, ein Konzept im Wandel der Kulturen und Zeiten ist. Wir sahen ja bereits, dass σχολή bei Aristoteles keineswegs deckungsgleich war mit der σχολή des Plotin – gleichwohl es gemeinsame Schnittmengen gab. Keines dieser σχολή-Konzepte entspricht wiederum in allem dem *otium*-Konzept des Augustinus. Wie sich die historischen, politischen, geistesgeschichtlichen und religiösen Voraussetzungen und Kontexte der jeweiligen Zeiten und Kulturräume (= Interpretationsräume!) änderten, so verschoben sich auch die Begriffsbedeutungen. Es ist deshalb festzuhalten, dass wir in der augustinischen Begriffsverwendung die gewandelten Umstände der Zeit entdecken können.

> „L'usage du mot *otium* reflète de manière remarquable aussi bien la réception des idées antiques que leur transfomation radicale par le christianisme."[47]

---

[44] Vgl. etwa Augustinus *De civitate dei* 3,11: „hinc fortassis et Numa Pompilius pace abundans, sed quo donante nesciens nec requirens, cum cogitaret otiosus, quibusnam diis tuendam Romanam salutem regnumque committeret […]."

[45] Das lässt sich exemplarisch in *Soliloquia* 1,9 sehen, wenn die *ratio* ihren überstürzt auf die Erkenntnis zueilenden Gesprächspartner ermahnt: „ne propera, otiosi sumus. intentus tantum accipe, ne quid temere concedas. gaudentem te studeo reddere de rebus, quibus nullum casum pertimescas, et, quasi paruum negotium sit, praecipitare iubes." Eile eignet dem geschäftigen Treiben in der sinnlichen Welt, dem Treiben, welches auf Erkenntnis hin zielt (Theologie und Philosophie), eignet der sichere und daher mit bedacht gesetzte Denkschritt, da das eilende Denken nichts taugt, wenn Fragen übersprungen werden, die so keine tragenden Antworten zulassen und das gefundene Wissen wiederum in Frage stellen (könnten). Gesicherte Erkenntnis bedarf der Absicherung eines jeden einzelnen Denkschrittes und also des *otium*.

[46] Diese sind noch dazu primär Wiedergaben und Zitate innerhalb der augustinischen Schriften. So etwa *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo* 13, wo der homöische Bischof Maximinus Augustinus entgegnet, nicht in der Heiligen Schrift enthaltene und nach bloß rhetorischen Regeln gebrauchte oder eigenen Einfällen entsprungene Begriffe und Gedanken wären „otiosa et superflua". Ein weiteres Beispiel ist das Schriftzitat Jak 2,20 (*Retractationes* 1,26 und etwa *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 76), und ebenso 1 Tim 5,13 (*De opere monachorum* 26, *De virginitate* 34 und *Speculum* 39) sowie Mt 12,36 (*Retractationes* 1, prol. 2 und *Speculum* 25).

[47] Hermann-Josef Sieben, „‚Quies' et ‚otium'", in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 12,2, Paris 1986, 2746–2756, 2746. Der Artikel behandelt in Hinsicht auf Augustinus allerdings beinahe ausschließlich die Verwendung des *otium*-Begriffs, nicht hingegen die *quies*. Sieben sieht eine wesentliche Neuerung im Werk des Augustinus gerade darin, dass dieser eine ausschließlich negative Verwendung des Begriffs vermeiden wolle (Sp. 2748). Allerdings konnten wir sehen, dass dies ebenso für Ambrosius festzustellen ist, wenngleich es bei Augustinus wesentlich eigenständigere und systematischere Züge annimmt.

Diese Wandlungen sollen herausgearbeitet werden. Sie gehen allerdings einher mit einer Reihe anderer Wandlungen, die Begriffe betreffen, welche im Kontext dieser Arbeit relevant wurden. Exemplarisch lässt sich dies etwa am Begriff der Selbstgenügsamkeit zeigen, der uns vor allem bei Aristoteles und sodann bei Plotin begegnete. Aristoteles markierte die αὐτάρκεια als Proprium sowohl des letzten Ziels als auch des höchsten Gutes des Menschen: des Glücks.[48] Plotin wiederum sprach sie dem Geist zu, der für ihn allerdings nicht das letzte Ziel und größte Glück des Menschen darstellte, da der Geist selbst noch etwas über sich habe. Für Augustinus wird nun ein anderer Aspekt relevant, der in der spezifisch-christlichen Gottesvorstellung gründet. Wenn nämlich das erste absolute und einheitliche Prinzip mit dem biblischen Schöpfungsgott identifiziert wird, wird das Kriterium der Selbstgenügsamkeit als Vollkommenheitsmerkmal fragwürdig: „Der vollendet Selbstgenugsame" christliche Gott ist eben gerade *nicht* selbstgenügsam, weil Selbstgenügsamkeit nunmehr als defizitär anzusehen ist; dies deshalb, weil sie „ohne Überfluss" gedacht wird – sonst wäre sie, dem alten Denken gemäß, ja gerade nicht selbstgenugsam (sic!). Der christliche Schöpfer, der nun aber mit dem vollendet Selbstgenugsamen identifiziert wird, ist derart überreich, dass er „Anderen das Sein" ermöglicht: „Um die Schöpfung denken zu können, darf das Höchste nicht nur im Bezug des Höchsten allein auf sich selbst"[49] gedacht werden. Es lassen sich unschwer die wesentlichen Unterschiede zu Aristoteles und Plotin, zu Letzterem gleichwohl auch entscheidende Verwandschaften entdecken.

Otium als Rückzug

Eine erste Verwendungsweise der Rede vom *otium* lässt sich bei Augustinus in der Tradition des klassischen Topos finden. Dieser zeichnet sich aus durch (1) den Rückzug auf ein ländliches Gut außerhalb der Stadt – d. h. eben auch in der distanznehmenden Entfernung von den Menschen der Stadt –, meist verknüpft mit einem kühlenden Quell, (2) die Abwesenheit beruflicher (politischer) Zwänge und (3) das literarische Wirken (oder wenigstens die Freiheit dazu). Wir fanden diese Charakteristika – teils mehr oder weniger deutlich – bspw. in den Beschreibungen Platons bzw. Sokrates', Ciceros und Senecas. Paradigmatisch betrachteten wir dazu bereits die Schilderung Platons im *Phaidros*, die Beschreibung des Treffens vor dem Stadttor und des Sich-Niederlassens im schattigen Hort am Quell unter einer Platane – jenem Gewächs, von dem es heißt, dass es in einer Verbindung mit der jenseitigen Welt stehe.[50] Der

[48] Siehe oben, S. 33.

[49] Norbert Fischer, „Schöpfungslehre und Christologie in Augustins ‚Confessiones'. Zu systematischen Grundlagen der Fragen nach Einheit und Vielheit im Denken Augustins", in: *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, hg. v. Johannes Brachtendorf/Stephan Herzberg, (Reihe: Collegium Metaphysicum; Bd. 3), Tübingen 2011, 83–108, 104 (Anm. 73).

[50] Zur Bedeutung der Platane in der griechischen Mythologie, vgl. Josef Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck 1890, 12–15; die Verbindung deutet sich in den dort genannten Beispielen allerdings nur an und wird nicht direkt benannt. Ich verdanke die Kenntnis einem Vortrag des Kunstgeschichtlers Hans W. Hubert. Die Verknüpfung scheint mir im *Phaidros*

otium-Begriff Ciceros wird von Augustinus übrigens in einer Anspielung auf *De oratore* wenigstens einmal auch direkt verwendet.[51]

Vereinfachend lässt sich dieser Begriff von *otium* also als Rückzug begreifen, was im Konkreten sodann bedeuten kann, dass ein Rückzug von den materiellen Bindungen und Sorgen, Notwendigkeiten, politischen und sozialen Verpflichtungen oder Zwängen etc. an einem bestimmten topografischen *Ort* wie etwa Cassiciacum damit bezeichnet sein kann,[52] der wiederum einen bestimmten Möglichkeits*raum* eröffnet.

Für Augustinus lassen sich nun ebenfalls einige Vorkommen des *otium*-Begriffes auf diese klassische Konzeption rückführen. Gerade sein in der frühen Zeit zu beobachtender Wunsch[53] nach *otium* und seine Beschreibung[54] desselben müssen vor allem in diese Richtung interpretiert werden. Bisherige Untersuchungen zum *otium* bei Augustinus haben sich ganz überwiegend auf diese Vorkommen gestützt. Allgemein bekannt ist dazu die folgende Stelle aus den *Confessiones*:

> „et multi amici agitaueramus animo et conloquentes ac detestantes turbulentas humanae uitae molestias paene iam firmaueramus remoti a turbis otiose uiuere, id otium sic moliti, ut, si quid habere possemus, conferremus in medium unamque rem familiarem conflaremus ex omnibus, ut per amicitiae sinceritatem non esset aliud huius et aliud illius, sed quod ex cunctis fieret unum, et uniuersum singulorum esset et omnia omnium, […].“[55]

Es zeigen sich hier also sowohl Aspekte des klassischen *otium*-Rückzugs wie auch Aspekte, die über diese Konzeption hinausgehen. Gerade das Zusammenlegen des Besitzes, die Vergemeinschaftung aller Güter erscheint als eine Eigentümlichkeit, die hier nicht nur der Sicherung des *otium* dienen soll, sondern immanenter Bestandteil des entworfenen Lebenskonzeptes zu sein scheint. Die Gruppe aus Freunden dachte also nicht nur daran, sich aus der Umtriebigkeit und Geschäftigkeit des menschlichen Lebens zurückzuziehen, sondern plante darüber hinaus ein alternatives Sozialitätskonzept, welches in seinem Grundzug der Besitzlosigkeit des Einzelnen stark an koinobitische Konzepte erinnert – gleichwohl nur teilweise, da anscheinend keine innere hierarchische Struktur angedacht war. Tatsächlich scheint sich das beschriebene

---

jedenfalls wesentlich zu sein und kann vielleicht sogar als eine Steigerung des Rückzugs aus der Stadt verstanden werden.

[51] Vgl. Augustinus *De trinitate* 13,12, wo Augustinus von „abundantes otio“ spricht. Cicero spricht in *De oratore* wiederholt von dem Überfluss an *otium* (1,22; 3,122), den er allerdings immer dem Gegenüber, nicht jedoch dem Redner zuspricht. Auch Augustinus spricht hier von den anderen, die sich der Frage mit viel *otium* widmen konnten.

[52] Gelegentlich auch *otium* als Rückzug im Sinne von Ruhestand nach den getanen Pflichten. Vgl. Augustinus *Epistula* 95,9.

[53] Vgl. etwa Augustinus *Epistula* 14,1.

[54] Vgl. für die frühen Dialoge exemplarisch Augustinus *De Academicis* 2,4 und 3,34.

[55] Augustinus *Confessiones* 6,24: „Wir waren eine ganze Gruppe von Freunden, die als einzelne und in Gesprächen einen Plan ausgeheckt hatten: um die Beschwerden und Umtriebe des menschlichen Lebens zu meiden, hatten wir beinah schon beschlossen, zurückgezogen von der Menge ein mußevolles Leben zu führen. Wir hatten, um zu dieser Muße zu gelangen, es uns so gedacht: allen Einzelbesitz würden wir zusammenlegen und daraus ein einziges Vermögen bilden. Aufrichtige Freundschaft würde erwirken, dass nicht dies dem einen, jenes dem andern gehörte, sondern aus allem zusammen Eines würde, das Ganze sollte jedem, alles allen gehören.“ (Übersetzung nach Balthasar).

Konzept stärker über das *remoti a turbis* im negierenden Sinne der „Befreiung aus“ und der „Abwendung von“ verstanden zu haben; das *otium* gilt demgegenüber als Charakterisierung des erstrebenswerten, ruhigen Lebens in einer kleinen homogenen Gemeinschaft miteinander freundschaftlich verbundener Menschen. Es scheint nach dem Bericht des Autors herstellbar; allerdings ließe es sich (zutreffender) auch – aufgrund der Verkürzung der augustinischen Darstellung – so verstehen, dass im eigentlichen Sinne nur die *Bedingung* der *otium*-Erfahrung herstellbar ist, während das *otium* selbst nicht produziert werden kann. Alles in allem ist es zuletzt das Schicksal des schönen Planes, den Augustinus mit neun weiteren Freunden hegte, dass er niemals umgesetzt wurde, sondern ganz und gar zerfiel, als die Frage auf die Frauenbeteiligung bzw. den Umgang mit den Ehefrauen kam. Hier zeigt sich mithin deutlich, dass das *otium* – will man es nicht nur im äußerlichen Sinne begreifen – selbst *nicht* produzierbar ist. Schon allein die Bedingungen dieses *otium* erweisen sich als äußerst fragil.

Eine ganz wesentliche Begriffszuordnung zum Kontext des Rückzugs ist die Rede vom *otium philosophandi*[56], welches Augustinus gemeinsam mit seiner Mutter Monnica, seinem Jugendfreund Alypius, den Schülern Licentius und Trygetius, dem Bruder Navigius sowie mit Lartidianus und Rusticus – Nebridius[57] begleitete ihn nicht, wenn Augustinus dies auch gern gewollt hätte –, auf dem Landgut des Verecundus in Cassiciacum[58] bei Mailand fand und das als ein *otium liberale* beinahe ganz in der Linie der klassischen Konzeption begriffen wird.[59] Schlapbach formuliert allerdings eine wesentliche Einschränkung: „Eine wichtige Rolle [für die Entscheidung zum Rückzug auf das Landgut, Anm. d. A., A. K.] dürfte […] das Vorbild Ciceros gespielt haben (für dessen Wunsch nach otium vgl. Cic. Brut. 8; Att. 4, 6, 2; u.ö.).

[56] Augustinus *De Academicis* 2,4.

[57] Es ist auffällig, dass Augustinus in seinem um die Cassiciacum-Zeit herum entstandenen Briefwechsel mit Nebridius wiederholt auf das *otium* zu sprechen kommt. Dies unterstreicht die Bedeutung, welche das *otium* als Motiv des Rückzugs in jener Zeit spielte. Siehe auch oben, S. 225.

[58] Zur Diskussion um die Verortung von Cassiciacum und die Historizität der Ereignisse und Gespräche, siehe Therese Fuhrer, „Die Cassiciacumszeit“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 164–168, 165. Eine kurze Zusammenfassung des Settings zu Cassiciacum etwa in Angelo di Berardino, “Cassiciacum”, in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 135.

[59] Vgl. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, (Reihe: Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome; Bd. 145), Paris 1938, 180. Sodann Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley/Los Angeles/London 1975, 115–127; Dennis E. Trout, “Augustine at Cassiciacum. ‘Otium honestum’ and the social dimensions of conversion”, in: *Vigiliae Christianae* 42,2 (1988), 132–146, 136: “Augustine placed himself firmly within a venerable social and literary tradition”; ebenso Jason David BeDuhn, *Augustine’s Manichaean Dilemma*, Bd. 1: *Conversion and Apostasy, 373–388 C. E.*, (Reihe: Divinations. Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia (Pennsylvania) 2010, 220–225, der sogleich davon spricht, dass Augustinus hier Cicero imitiere (S. 223). Vgl. dazu und zu seinem Aufenthalt in Cassiciacum insgesamt auch Bernd Reiner Voss, „Einführung“, in: *Augustinus. Philosophische Frühdialoge*, eingel., übers. u. erl. v. Bernd Reiner Voss/Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer/Willi Schwarz/Ekkehard Mühlenberg, Zürich/München 1972, 7–22. Vgl. dazu auch Augustinus *De ordine* 1,4; die Übersetzung von Ekkehard Mühlenberg in *Augustinus. Philosophische Frühdialoge*, 248, ist irreführend, da hier „quem fructum de liberali otio carpamus“ wiedergegeben wird mit „welche Frucht wir von der geistig regen Muße ernten“, was zumindest eine erhebliche Verzerrung darstellt.

Allerdings bedeutet *otium* für Augustin im Unterschied zu Cicero, die Berufstätigkeit nicht nur vorübergehend zu unterbrechen, sondern vollständig aufzugeben […]. Auch die Beteiligung an den praktischen Arbeiten auf dem Landgut […] weist über das klassische Ideal des *otium liberale* hinaus und deutet möglicherweise auf den Einfluss neuplatonischer und christlicher Modelle des Rückzugs aus der Gesellschaft"[60] hin. Augustinus beschloss also seinen vollständigen Rückzug von der Lehrtätigkeit. Nachdem er sich im Garten zu Mailand um den 1. August des Jahres 386[61] nunmehr zur Taufe entschieden hatte, ging er auf das Angebot des Freundes Verecundus hin (*Confessiones* 9,5) mit den genannten Schülern, Freunden und Verwandten auf dessen Landgut. Sein Aufenthalt dort lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: "The 're-treat,' considered in the light of Augustine's letters and writings of the actual period, was more of a quiet reading-party devoted to philosophical discussions, and varied by country walks and estates business, than the 'Confessions' in any way allow. The Cassiciacine writings reveal the saint as still a sceptic and seeker at heart […]."[62] Der Rückzug ist also gleichwohl als Suchbewegung zu verstehen, die einer Sammlung auf das gesuchte Objekt hin bedarf.

Otium *und Philosophie*

Augustinus selbst beschreibt die Zeit in Cassiciacum als *christianae vitae otium*[63]. In dieser kurzen Charakterisierung ist gleichwohl zu beachten, dass sie um einiges nachträglich erfolgt.[64] Zutreffender ist es allerdings, den von ihm dort gepflegten Lebensstil im Sinne des philosophischen Ideals des *otium* zu begreifen.[65] In den in Cassiciacum verfassten *Soliloquia* spricht Augustinus von einem Ideal, mit Freunden und ohne materielle Sorgen „in uno loco uiuere otiose"[66]. Das philosophische Ideal

---

[60] Karin Schlapbach, *Augustin. Contra Academicos (vel De academicis).* Buch 1. *Einleitung und Kommentar*, (Reihe: Patristische Texte und Studien, Bd. 58; = Dissertationsschrift, Universität Zürich, 2001), Berlin/New York 2003, 55. Später (S. 144) kommentiert Schlapbach: „Das philosophische *otium* auf dem Landgut ist von praktischen Arbeiten begleitet; […] Möglicherweise spielen dabei insbesondere christliche Modelle des Rückzugs aus der Gesellschaft eine Rolle […]: Im christlichen Mönchtum wurde unter Berufung auf 2 *Th* 3,10 körperliche Arbeit in den Tagesablauf mit einbezogen und auch als Teil des Gebets betrachtet." Dort Belegstellen sowie weitere Literatur zur Diskussion dieses Zusammenhanges.

[61] Zur Biografie sowie zur Darstellung der näheren Umstände dieser Zeit, siehe Fuhrer, „Die Cassiciacumszeit", 164–168.

[62] Kenneth E. Kirk, *The Vision of God. The Christian Doctrine of the Summum Bonum*, (Reihe: Harper torchbooks. The Cloister library; Bd. 137), New York 1966, 325.

[63] Augustinus *Retractationes* 1,1,1. Diese Charakterisierung scheint sich allerdings, gleichwohl sie auch im Kontext des Rückblicks zu *De Academicis* steht, allgemeiner auf die Aufgabe der Lehrerstellung und die Zuwendung zum Glauben, welche das *ganze* Leben (und eben nicht nur die Zeit in Cassiciacum) von nun an prägen sollte, zu beziehen.

[64] Vgl. Sieben, „Otium – negotium", 407.

[65] Vgl. etwa Trout, "Augustine at Cassiciacum", 132–146.

[66] Augustinus *Soliloquia* 1,18. Wenn eine Frau dies denn mit ihrer Mitgift ermögliche und freundlich dulde, ja sogar an den in dieser Lebensform erstrebten Einsichten teilhabe, wäre diese Frau schwerlich abzulehnen, bemerkt die *ratio*. Im Allgemeinen fällt übrigens bei Augustinus im Unterschied zu Ambrosius auf, dass *otiose* vor allem in Positivformulierungen (vgl. auch *De Academicis* 1,24) Verwendung findet.

von *otium* – hier ist Sieben[67] missverständlich – darf gleichwohl nicht als ein strenger Gegensatz zum christlichen *otium* verstanden werden. Die wahre Philosophie wird von Augustinus zuallermeist hochgehalten[68] und eine Ablehnung der Philosophie richtet sich demnach nicht gegen die Philosophie als solche, sondern gegen konkrete philosophische Traditionen und Tendenzen. Denn eine „Philosophie ohne Gott ist für Augustinus keine Philosophie“[69]. Für Augustinus gilt, dass die eigentliche Philosophie im Christentum mündet.[70]

„sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem […].“[71]

So aber wird die wahre Religion „zum Maßstab einer wahren Philosophie“[72]. Dass sich diese Einschätzung der Philosophie aber im Denken des Augustinus durchhält und sie also nicht nur Kennzeichen des frühen philosophilen Denkens des späteren Bischofs ist, lässt sich leicht einsehen. So spricht er noch in den *Confessiones* davon, dass er in den Schriften der „Platoniker“ – gemeint ist die neuplatonische Denktradition – „nicht gerade wörtlich, doch aber dem Sinn nach dasselbe las“[73] wie in der Schrift – an dieser Stelle konkret: im Johannesprolog. Dezidiert lesen wir zur Einschätzung der rechten Form der Philosophie, die für Augustinus zuvorderst (aber nicht ausschließlich)[74] im platonischen Denken zu finden war, im umfassenden Spätwerk.

„nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum uirtutem uiuere et ei soli euenire posse, qui notitiam dei habeat et imitationem nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare deum, cuius natura sit incorporalis. unde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui deo coeperit. quamuis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur quod amat (multi enim amando ea, quae amanda non sunt, miseri sunt et miseriores cum fruuntur): nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. nam et ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos putant

---

[67] Vgl. Sieben, „Otium – negotium“, 407.

[68] Vgl. Basil Studer, „Bildung und Erziehung“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 518–526, bes. 519–521.

[69] Hanns König, *Das organische Denken Augustins, aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften und an seiner Geschichtsbetrachtung*, (Reihe: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion. N. F., Bd. 13/14; = Dissertationsschrift, Universität Mainz, 1965), München/Paderborn/Wien 1966, VIII.

[70] Andere Formen der wissenschaftlichen Suche und der Forschung haben ebenfalls ihr Recht, insofern sie dem tieferen Verständnis der Heiligen Schrift zuträglich sind. So *De doctrina christiana* 2,16 ff. sowie 23 ff. Ähnlich *Sermo* 354,6: „amate scientiam, sed anteponite caritatem“. Der Vorrang der Liebe wird in unserer Untersuchung noch näher beleuchtet.

[71] Augustinus *De vera religione* 8: „[D]enn so lautet die Glaubenslehre, an der das Heil der Menschen hängt: Philosophie, d. h. ‚Streben nach Weisheit‘, und Religion sind nicht voneinander zu trennen […].“ (Übersetzung nach Lössl).

[72] Andreas Speer, „‚Sapientia christiana‘ – Augustinus und die ‚longue durée‘ einer christlichen Weisheit“, in: *Augustinus. Bildung – Wissen – Weisheit*, Beiträge des VI. Würzburger Augustinus-Studientages am 6. Juni 2008, hg. v. Cornelius Mayer/Christof Müller, unter Mitwirkung von Guntram Förster, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 39,8; Res et signa, Bd. 8), Würzburg 2011, 69–90, 81.

[73] Augustinus *Confessiones* 7,9,13.

[74] Vgl. Augustinus *De civitate dei* 8,9.

amando, sed fruendo. quisquis ergo fruitur eo, quod amat, uerumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat? ipsum autem uerum ac summum bonum Plato dicit deum, unde uult esse philosophum amatorem dei, ut, quoniam philosophia ad beatam uitam tendit, fruens deo sit beatus qui deum amauerit."[75]

Die Affirmation der rechten Formen geübter Philosophie gründet in der naheliegenden Reflexion über den Begriff der Philosophie selbst: „Wenn die Weisheit Gott ist, durch den alles erschaffen wurde, wie es die Wahrheit und die göttliche Autorität gelehrt haben, dann ist der echte Philosoph der Liebhaber Gottes."[76] Insofern das „Einsehen der Wahrheit […] als das Ziel" des augustinischen und sogleich des christlichen Denkens gilt, ist eben nur die falsche Weise der „heidnischen Philosophie" zu verwerfen, während die „‚echte' Philosophie […] im Christentum nicht nur erlaubt, sondern unentbehrlich"[77] ist.[78] Wesentlich ist gleichwohl, dass diese richtige Form des Philosophierens das *credere* notwendig vor das *intelligere* stellt:[79] „Denn wir glauben, um zu erkennen, wir erkennen nicht, um zu glauben. Denn was wir

[75] Augustinus *De civitate dei* 8,8: „Für jetzt genüge die Erwähnung, dass Plato die begrenzende Entscheidung traf, das Ziel des Gutes sei, gemäß der Tugend zu leben, und dieses Ziel sei nur für den erreichbar, der Kenntnis von Gott und das Streben nach seiner Nachfolge habe; einen andern Grund gebe es nicht, um glücklich zu sein. Und deshalb scheut er sich auch nicht zu sagen: Philosophieren heiße Gott lieben, dessen Wesen unkörperlich sei. Auf jeden Fall ist hieraus der Schluss zu ziehen, dass der der Weisheit Ergebene – denn das ist der Philosoph – erst dann glücklich sein wird, wenn er begonnen hat, Gott zu genießen. Denn ist auch ein Mensch nicht ohneweiters glücklich, der, was er liebt, genießt, weil viele, da sie etwas lieben, das sie nicht lieben sollten, unglücklich sind und noch unglücklicher werden, sobald sie es genießen, so ist trotzdem keiner glücklich, der, was er liebt, nicht genießt. Es halten sich ja auch die Menschen, die etwas lieben, das sie nicht lieben sollten, nicht durch ihre Liebe für glücklich, sondern erst durch den Genuss. Wer immer also das genießt, was er liebt, und das Geliebte ist das wahre, höchste Gut: wer könnte zweifeln, wenn er nicht ein ganz Unseliger ist, dass dieser Mensch glücklich ist? Dieses wahre und höchste Gut aber nennt Plato Gott, und deshalb ist für ihn der Philosoph der Liebhaber Gottes, damit, da die Philosophie das glückliche Leben bezweckt, der Philosoph, der Gott liebt, im Genuss Gottes glücklich sei." (Übersetzung nach Perl in *Augustinus. De civitate dei = Der Gottesstaat*, Lateinisch – Deutsch, 2 Bände, (Reihe: Aurelius Augustinus' Werke), in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn/München/Wien/Zürich 1979.) In diesem Abschnitt klingen auch bereits die später zu behandelnden Lehren von *uti – frui*, dem *summum bonum* sowie von der Liebe an.

[76] Augustinus *De civitate dei* 8,1: „porro si sapientia deus est, per quem facta sunt omnia, sicut diuina auctoritas ueritasque monstrauit, uerus philosophus est amator dei."

[77] Karl Holl, *Augustins innere Entwicklung*, (Reihe: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 1922,4), Berlin 1923, 9. Holl verweist (Anm. 4) nicht nur auf die zu Cassiciacum verfasste Schrift *De ordine* (1,32), sondern auch auf die um 388 entstandene antimanichäische Schrift *De moribus ecclesiae catholicae* (1,38). Dort schreibt Augustinus: „Daher heißt es: *Hütet euch davor, dass euch einer durch die Philosophie verführt!* Und weil das Wort Philosophie an sich, wenn man genau überlegt, eine bedeutende und von ganzem Herzen erstrebenswerte Sache bezeichnet – ist doch die Philosophie das leidenschaftliche Streben nach Weisheit –, fügt der Apostel höchst umsichtig hinzu: *und die Elemente dieser Welt* (Kol 2,8), um nicht den Eindruck zu erwecken, von der Liebe zur Weisheit abzuschrecken." (Übersetzung nach Rutzenhöfer in *Augustinus. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum = Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer*, eingel., komm. u. hg. v. Elke Rutzenhöfer, (Reihe: Augustinus. Opera. Werke; Bd. 25: C: Antimanichäische Schriften; 4: Schriften zur Lebensführung), Paderborn/München/Wien/Zürich 2004).

[78] Vgl. Adolar Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, (Reihe: Cassiciacum; Bd. 11), 2., neu bearb. Aufl., Würzburg 1968, 65 f.

[79] Vgl. Holl, *Augustins innere Entwicklung*, 9.

dereinst erkennen sollen, hat weder ein Auge gesehen, noch ein Ohr gehört, noch ist es in eines Menschen Herz gekommen."[80] Bereits in seinem frühen Werk – so beispielsweise im ersten Buch von *De libero arbitrio*[81] – konnte Augustinus die Vorrangstellung des Glaubens[82] formulieren, indem er auf Jes 7,9 rekurrierte. Dort heißt es: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen." Dieses Zitat wiederholt sich im Werk des Augustinus dann in allen Phasen. In der späten, zu Beginn der 420er Jahre entstandenen kleinen Schrift *De fide spe et caritate* findet sich diese Vorordnung nocheinmal anders formuliert: „Wenn man also fragt, was als zur Religion gehörig zu glauben ist, so kann es nicht darum gehen, die Natur der Dinge so zu erforschen,

[80] Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus* 40,9: „credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. quod enim cogniturí sumus, nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis adscendit." (Übersetzung nach Specht in *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes*, übers. und mit einer Einleitung versehen von Thomas Specht, (Reihe: Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, Bde. 8,11,19; = Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bde. 4–6), Kempten/München 1913–1914.) Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 302, urteilt, dass Augustinus sich der antiken Philosophie nur aufgrund eines „rücksichtslosen Glaubensenthusiasmus" bedienen würde, ihr aber eigentlich „alle selbstständige Berechtigung zu entreißen" versuche. Diese Einschätzung verkennt die Wertschätzung der Philosophie – vor allem der platonischen – auch in den späten Jahren des augustinischen Schaffens und übersieht die in der Entwicklung befindliche, dynamische, keineswegs dogmatisch-scharfe Gestalt christlicher Theologie in der Zeit, die um ihre konzeptionelle Ausgestaltung ringt und sich dazu der damals üblichen – durchaus auch polemischen – Methoden bedient.

[81] Augustinus *De libero arbitrio* 1,4: „aderit enim deus et nos intellegere quod credidimus faciet. praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait: nisi credideritis, non intellegetis […]." – „Gott aber wird uns beistehen und verleihen, einzusehen, was wir glauben. Damit gehen wir bewusst den vom Propheten gewiesenen Weg, welchen er mit den Worten beschreibt: ‚Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen.'" Anders scheinbar in *De ordine* 2,44: „quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda." – „Wenn jemand den trügerischen Abbildern nicht glauben und alles, was in so vielen Zweigen der Wissenschaft bunt verstreut ist, zu einer einfachen, wahren und bestimmten Einheit zusammenfügen wollte, dann wäre er wahrhaft würdig, ein Gebildeter zu heißen; denn er sucht ja nicht mehr blindlings nach dem Göttlichen und er strebt ja nicht mehr nur danach, es gläubig hinzunehmen, sondern es auch zu schauen, zu verstehen und festzuhalten." (Übersetzung nach Mühlenberg.) Das wird aber seitens Augustinus ausdrücklich in seinem Geltungsbereich eingeschränkt, indem dieser hinzusetzt: „non dico de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo" – „Ich rede nicht von jenem höchsten Gott, der besser im Nichtwissen gewusst wird". Mithin widerspricht diese Stelle keineswegs dem in Hinsicht auf die göttliche Wahrheit und Wirklichkeit geltenden Vorrang des *credere* vor dem *intelligere*. Bezüglich des „qui scitur melius nesciendo" bemerkt John J. O'Meara, "The Neoplatonism of Saint Augustine", in: *Neoplatonism and Christian Thought*, (Reihe: Studies in Neoplatonism. Ancient and Modern; Bd. 3), ed. by Dominic J. O'Meara, Norfolk (Virginia) 1982, 34–41, 40: "Porphyry and his translator, Victorinus, may well have been agents through whom the idea of the unknowability of the One was transmitted to Augustine. In his *Sententiae* he writes: 'θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρεῖττον νοήσεως.' […] Augustine's use of the *theologia negativa* is, thus, influenced by the Plotinian 'Father' or One, whether directly or through Porphyry, or through the Greek Fathers such as Gregory Nazianzen, orally or through writing." Zur Beeinflussung des Augustinus durch neuplatonisches Gedankengut bemerkt er abschließend (S. 41) insgesamt: "There is no simple statement adequate to describe Augustine's use of the Neoplatonists."

[82] Exemplarisch zu dieser Tradition, vgl. Karlheinz Ruhstorfer, „Wiederkehr der Religion? Theophilo-sophische Perspektiven", in: Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion*. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 59–85, 61.

wie es diejenigen tun, welche die Griechen Physiker nennen. […] Denn auch die außerordentlich begabten, vom Forschungseifer beflügelten und mit reichlicher Muße beschenkten Menschen haben nicht alles gefunden. Auf einige Dinge haben sie viel menschlichen Scharfsinn verwandt, andere haben sie, gestützt auf geschichtliche Erfahrungen, durchforscht, und in den Dingen, die sie gefunden zu haben sich rühmen, ist vieles eher bloße Annahme als eigentliches Wissen. Für den Christen genügt es, dass er an die Güte des Schöpfers, als an die Ursache der geschaffenen Dinge, der himmlischen und irdischen, der sichtbaren und unsichtbaren, glaubt. Er ist der einzige und wahre Gott."[83] Doch heißt dies keineswegs, dass Augustinus damit die Vernunft zurückstellen würde. Der Glaube geht der Vernunft wohl zunächst notwendig voraus, da es eben Dinge gebe, die wir jetzt noch nicht vernünftig begreifen könnten. Genauso wichtig ist aber nunmehr, dass Augustinus klar sieht, dass diese Einsicht in die Notwendigkeit des Vorrangs des Glaubens umgekehrt eine gewisse Vernunft braucht, die uns diese Einsicht überhaupt erst lehrt und die somit wiederum dem Glauben vorausgeht.[84]

Dialog und Sprache

Die affirmative Haltung zur rechten Philosophie zeigt sich sodann auch in der Bedeutung des Sprechens für das *otium*. In Cassiciacum führte Augustinus philosophische Gespräche und verfasste, vermutlich als Wiedergabe derselben, die vier

[83] Augustinus *Enchiridion de fide spe et caritate* 9: „cum ergo quaeritur quid credendum sit quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est quemadmodum ab eis quos physicos Graeci uocant, […] quia nec ipsi omnia reppererunt, tanto excellentes ingenio flagrantes studio abundantes otio, et quaedam humana coniectura inuestigantes, quaedam uero historica experientia perscrutantes, et in eis quae se inuenisse gloriantur plura opinantes potius quam scientes. satis est christiano rerum creatarum causam, siue caelestium siue terrestrium, siue uisibilium siue inuisibilium, non nisi bonitatem credere creatoris qui est deus unus et uerus, nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso: eumque esse trinitatem, patrem scilicet et filium a patre genitum et spiritum sanctum ab eodem patre procedentem, sed unum eundemque spiritum et patris et filii." (Übersetzung nach Barbel in *Augustinus. Enchiridion de fide spe et caritate = Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe*, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar hg. v. Joseph Barbel, (Reihe: Testimonia; Bd. 1), Düsseldorf 1960.) Die Dreierliste – *excellentes ingenio/flagrantes studio/abundantes otio* – könnte als Steigerung interpretiert werden: Zunächst ist die außerordentliche Begabung gegeben, sodann der leidenschaftlich sich mühende Eifer und zuletzt sogar auch das überreiche *otium*. Die Interpretation ist aber unsicher, da sich entweder eine Stufung vom Innen zum Außen vertreten ließe: die nicht in der eigenen Verantwortung liegende geistige Anlage, dann das daraus folgende und in der eigenen Verantwortung liegende sich Mühen und zuletzt das als äußerste Bedingung geltende *otium*, welches notwendig aber gleichsam ebenso ungewählt zukommt. Andererseits aber auch – gerade entgegengesetzt – eine Reihung vom Außen zum Innen: Die von außen kommende unverfügbare Begabung, sodann die im eigenen Willen liegende Anstrengung, die zuletzt geistig auf das Verstehen der Prinzipien gelenkt und also in der bewusst gewählten (und also zuinnerst eigenen) Hinwendung im *otium* eingesetzt wird. Sicher ist jedenfalls: die Erkenntnis derjenigen, die nicht Christen sind, ist defizitär, da sie gerade die Einheitlichkeit des Einen Prinzips und die Dreifaltigkeit der Entfaltung dieses Prinzips für uns in die Welt nicht kennen. – Dass das *otium* im Grunde nicht dem eigenen Vermögen untersteht, sondern als ein Geschenk, eine Gabe zu betrachten ist, dass es also gerade unverfügbar ist, sah und formulierte übrigens bereits Vergil: „deus nobis haec otia fecit." (Vergil *Eclogae* 1,6).

[84] Augustinus *Epistula* 120,3.

ersten Schriften:[85] *De Academicis*, *De beata vita*, *De ordine* und die *Soliloquia*, die jeweils auf eine bestimmte Weise nach Gott fragen und suchen.[86] Sie dienen also nicht fragmentarischen Einzelfragen, die abseits der zentralen Frage gestellt werden. Sie sind – obgleich sie keinesfalls unkritisch autobiografisch gelesen werden dürfen – auch Ausdruck einer bestimmten Charakteristik des *otium*. Einerseits sind es nämlich Dialoge, die also ein Gespräch abbilden, andererseits sind die konkreten Situationen, welche zum Anlass des Gesprächs werden, Spiegel bestimmter oben genannter Topoi. Eine Eigenheit stellen dabei die *Soliloquia* dar, welche weder ein eigentliches Gespräch abbilden noch genannte Topoi aufgreifen. Während Augustinus in *De Academicis*, jene erste von ihm erhaltene Schrift, im Gespräch mit den Schülern über erkenntnistheoretische Aspekte diskutiert, das Gespräch also in einem intellektuell hierarchischen Gefälle angelegt ist und zuletzt auch aporetisch bleibt, ist die letzte Schrift, die *Soliloquia*, ein Gespräch des Augustinus mit sich selbst, seinem Innen, nämlich: der *ratio*, welche ihn sodann belehrt. Es ist offensichtlich, dass sich das hierarchische Gefälle hier umgekehrt hat. Nun ist Augustinus in der Rolle des Schülers, nun ist es sein ganzes *negotium*, Gott zu bedenken – was jedoch stets auch eine Selbsterkenntnis mitbedingt: „‚Animam te certe dicis et deum uelle cognoscere?' – ‚hoc est totum negotium meum.'"[87] Gott und die Seele „gehören zusammen, insofern diese als intelligibles Licht im neuplatonischen, als *imago trinitatis* im christlichen Verständnis jenem zugeordnet ist. So ist Selbsterkenntnis zugleich Gotteserkenntnis. Denn im ‚inneren Menschen wohnt die Wahrheit'. Sie wird erkennbar, wenn die Seele im Befinden der Wandelbarkeit des Kreatürlichen ‚über sich selbst hinausschreitet' und ‚dahin trachtet, von wo der Lichtstrahl kommt'[88]. Das erkennende Ich ist so das Ich, das sich selbst transzendiert"[89]. Doch Gott und Seele werden von Augustinus nie explizit im Sinne einer *unio* zusammengebracht.[90]

Die Figur Augustinus ist nun ganz und gar rastlos getrieben nach dieser Erkenntnis und die *ratio* geleitet ihn als Führerin auf dieser Suche. Diese Entwicklung beschreibt aber weniger eine Umkehrung der Situation als vielmehr einen Weg des Suchenden in sein eigenes Inneres. War der Rückzug vormals ein äußerer, eine Entfernung von Stadtgetümmel, Beruf und anderem, das ihn vereinnahmte, so ist dies nunmehr nur eine weitere Stufe des Rückzugs, eine Entfernung von jenen ihn auf dem Landgut

[85] Inwiefern vor allem *De ordine* (und sodann die *Regula*) sich an der Pythagoras-Narration (vor allem jener des Iamblich) orientieren, ist umstritten. Obgleich es einige Indizien gibt, die dafürsprächen, muss es zuletzt doch Spekulation bleiben. (Vgl. Gregor Staab, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu ‚De vita Pythagorica' des Iamblichos von Chalkis*, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 165; = Dissertationsschrift, Universität Jena, 2001), München/Leipzig 2002, 429 (Anm. 1061).

[86] Vgl. Augustinus *De ordine* 1,27: „ordo est, quem si tenuerimus in uita, perducet ad deum, et quem nisi tenuerimus in uita, non perueniemus ad deum."; *Soliloquia* 1,27; *De Academicis* 1,3; *De beata vita* 3 f.

[87] Augustinus *Soliloquia* 1,27. Der negotisch strebende Mensch ist durch und durch getrieben von der Suche nach Erkenntnis. Hier ist das *negotium* als Abwesenheit der Erkenntnis zuerst negativ. Gleichzeitig ist diese Suche, der Höhepunkt der augustinischen Suche in Cassiciacum, der Anfang der Verwirklichung des *otium cogitationis*.

[88] Ruh zitiert hier aus Augustinus *De vera religione* 72.

[89] Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 86.

[90] Vgl. ebd.

Begleitenden, ein Abwenden auch von der typologischen Umgebung des Rückzugsortes im Außen.[91] Jene Form des *totum negotium* ist zugleich die Spitze des *otium* als *remoti a turbis*[92] in Cassiciacum. Es zeigt sich, dass, entgegen weit verbreiteter Vereinfachungen,[93] *otium* und *negotium* – auf einer Bezugsebene jenseits bloßer terminologischer (Verhältnis-)Bestimmungen, wie sie sich etwa zweihundert Jahre später bei dem die weitere Begriffsgeschichte wesentlich mitprägenden Isidor von Sevilla[94] finden lassen, – demnach keineswegs Antonyme sind, sondern ein *negotium* auch innerhalb des *otium* durchaus vorstellbar ist, da beide Begriffe auf unterschiedlichen Ebenen gebraucht werden können. Dennoch lässt sich die Kombination beider Termini andererseits auch als stilistische Unterstreichung eines umfassenden Strebens des Menschen begreifen, welches keinen Zustand ausklammert. Dies zeigt sich besonders in der Kombination beider in Bezug auf die Gottessuche, das Streben nach und das Lob auf Gott etc. Doch diese terminologische Konfrontation sollte nicht als eine begrifflich-konzeptionelle missinterpretiert werden.

„quid est negotii uestri? hoc negotium, otium est. otiosum negotium, quid? laudare dominum.“[95]

Ein tatsächlicher gegenseitiger Ausschluss der Begriffe findet sich allenfalls in einem eindeutigen äußeren Gebrauch,[96] wie wir ihn beispielsweise in Augustinus' Kommentar zu Hiob 7,4 in *Adnotationes in Iob* finden können. Augustinus fasst dort Hiobs Einsicht in die menschliche Unrast zusammen: „quando cupiditatem negotii patitur homo in otio et otii in negotio.“[97] Die seltsam paradoxe Verfassung, wonach sich der Mensch immer nach dem sehnt, was er gerade nicht hat, darf als eine menschliche Grunderfahrung gelten. Der Mensch begnügt sich niemals mit dem, was er hat und so ist der Zustand, das „Ist“ des Menschen, ihm allzuoft ungenügend und er hat in einem Augenblick des *otium* nicht wirklich *otium*, sondern greift in sorgenvollen Gedanken auf das *negotium* seines Tagwerks aus. Im *otium* spürt der Mensch also den Wunsch nach einem *negotium*, wenn er aber eine Aufgabe hat, sehnt er sich nach dem

---

[91] Dieses Außen sowie die Menschen und ihm wichtigen Freunde werden daher zu Beginn der *Soliloquia* auch thematisiert.

[92] Augustinus *Confessiones* 6,24. Vgl. aber *Sermo* 104,4: „remoti a negotiis“ im Kontext der Maria-und-Martha-Auslegung.

[93] Exemplarisch formuliert etwa in Gillian Clark, “Do Try This at Home. The Domestic Philosopher in Late Antiquity”, in: *From Rome to Constantinople*. Studies in Honour of Averil Cameron, ed. by Hagit Amirav/Bas ter Haar Romeny, (Reihe: Late Antiquity History and Religion; Bd. 1), Leuven/Paris/Dudley (Massachusetts) 2007, 153–172, 154: “Philosophy required *otium*, and that meant more than intervals of leisure: *otium* as a way of life required freedom from *negotium*”.

[94] Vgl. Isidorus Hispalensis *Etymologiarum siue Originum libri XX* 18,15,2 f.: „Negotium multa significat: modo actum rei alicuius, cui contrarium est otium; modo actionem causae, quod est iurgium litis. Et dictum negotium quasi nec otium, id est sine otio. Negotium autem in causis, negotiatio in commerciis dicitur, ubi aliquid datur ut maiora lucrentur.“ (*Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarvm sive Originvm libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Wallace Martin Lindsay, 2 vol., Oxford 1911).

[95] Augustinus *Sermo (fragmenta a P.-P. Verbraken edita) 25*. Vgl. *Enarrationes in Psalmos* 86,9 und 110,1.

[96] Ausnahmen mag es gleichwohl geben. Vgl. Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 70,1,18–19; 84,15 usw.

[97] Augustinus *Adnotationes in Iob* 7.

otium. Diese Unrast ist immerwiederkehrendes Motiv der augustinischen Theologie und bestimmt besonders die anthropologischen Grundüberlegungen. Der Mensch ist der niemals Ruhende, denn in der Zeit findet er nicht, was er sucht. Das *otium* der Welt ist ihm nur ungenügender Vorgeschmack, bietet ihm nicht wirklich Ruhe, Ankunft und Hafen, weshalb er auch dies immer wieder flieht. Doch diese Entgegensetzung gründet auf der Identifikation von *otium* und *negotium* mit *dormire* und *surgere*, mit Nacht und Tag – sie bleibt also erkennbar äußerlich. Äußerlicher noch ist die Verknüpfung von *otium* und *sedere*: „qui […] sedet, quantum otium quaerit“[98].

Wesentlich häufiger und gehaltvoller ist hingegen eine anderes Verhältnis von *otium* und *negotium*: So kann das *otium* oft als *Raum* des *negotium* verstanden werden[99] – ein Umstand, der sich schon in den klassischen Texten finden lässt.[100] *Otium* ist dann (*auch*) eine wahrnehmbare, äußerlich fassbare Kategorie und eröffnet als solche den Raum der suchenden Befragung und des Gesprächs: „quoniam uideo te abundare otio quaeso […]“[101] Der Begriff des *negotium* scheint insgesamt, wie auch der *otium*-Begriff, als ein relationaler Begriff nicht bereits an sich validiert zu sein, sondern erst der näheren Bestimmung durch einen Zusatz zu bedürfen. Die *Confessiones* sind zuletzt als Gebet und also als ein Gespräch mit Gott die Steigerung der Entwicklung in Reinform. In ihnen zeigt sich sodann auch, was der eigentliche Kern von allem *otium* ist: Die Suche nach Gott folgt der tiefen Sehnsucht des Menschen, die ihn Zeit seines Lebens begleiten wird, wie sehr er auch um eine Ruhe in der Welt bemüht ist. „*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, domine.*“[102]

Der rechte Ort des Rückzugs

Wir sprachen vom Rückzug des Augustinus auf das Landgut des Verecundus bei Cassiciacum, von welchem Augustinus in *Confessiones* 6,24 berichtet. Nun ist dieser Rückzug jedoch keineswegs der einzige, welcher sich in der augustinischen Biografie finden lässt. Bereits zuvor spiegelte sich die Sehnsucht nach einem idealen Leben in seiner Zeit in Thagaste, als er sich zurückzog, um „deo servire“; dieser Dienst, den „Augustinus mit seinen Freunden zu verwirklichen suchte, [war] nicht nur das Otium der Philosophen, sondern trug schon die Grundzüge des klösterlichen Lebens“[103],

---

[98] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 49,27.

[99] Vgl. etwa auch Augustinus *De quantitate animae* 73, wo das Gespräch sodann, entgegen den noch in 1,1 genannten *otium*-Bedingungen, nunmehr als *negotium* charakterisiert wird. Das äußere Denken ist *negotium*, das innere Freisein zum Denken ist *otium*; *otium* ist mithin der Raum des *negotium*, nicht aber sein Gegensatz. Auch *Epistula* 213,6.

[100] Vgl. Bernert, „Otium“, 92. Bei Augustinus lassen sich dafür zahlreiche Beispiele finden. Siehe beispielsweise *De quantitate animae* 1,38.57.73; *Ad Simplicianum* 2, praef.; *Soliloquia* 1,9.27.29. Es lässt sich noch einmal verallgemeinernd feststellen, dass das äußere Denken gelegentlich mit *negotium* bezeichnet wird, das innere Freisein zum Denken hingegen mit *otium*.

[101] Augustinus *De quantitate animae* 1,1.

[102] Augustinus *Confessiones* 1,1.

[103] Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 64. Zumkeller diskutiert dort auch knapp Folliets Ablehnung (Anm. 52) der These, dass diese Gemeinschaft bereits „monasterisch“ genannt werden könne.

wie Zumkeller meint. Eine Vielzahl von Autoren bemüht sich um diese Interpretation und begreift Thagaste, unter Hinweis auf den *otium*-Begriff, als "monastery in the strict sense"[104]. Unter Bezugnahme auf *De vera religione* 65 (siehe S. 282) verweist Lawless auf die notwendige Einfachheit des Herzens, welche zur Gottesnähe nötig sei.[105] Diese spiegelt sich im Rückzug aus der Welt der erscheinenden Vielheit mit all ihrer Geschäftigkeit und Äußerlichkeit. Die Einfachheit des Lebens und das Zurücklassen der komplex strukturierten Lebenswelt bedeuten also nicht, dass der Rückzug als Artikulation eines Mangels verstanden werden darf. Die größere Einfachheit wird als Ermöglichung und Spiegel der Gottesnähe stattdessen als eine je größere Fülle bzw. Erfüllung beschrieben.

Das *otium* als Rückzug gibt gleichsam den Raum frei, in welchem sich die kontemplative Betrachtung Gottes sodann vollziehen kann. Die ruhige Innerlichkeit wird zu einem Charakteristikum des rechten *otium*. Das ihr eignende reflexive Moment konturiert die Abwendung von der erscheinenden Wirklichkeit und die Hinwendung zum Innen als Raum des Gottesgedenkens. Doch ist dieses *otium*, wie wir später noch sehen werden, nicht vollkommen ohne den stets notwendigen Bezug zur Liebestat am Nächsten, zur zwischenmenschlichen Wirklichkeit also. Diese aber folgt rechterdings der Beschaulichkeit, welche für sich gesehen das Bessere sei.[106] Wir sahen, dass Augustinus in den frühen Jahren für sich selbst auch nichts Besseres wusste als fernab des weltlichen Trubels die göttlichen Geheimnisse zu ergründen. Das können wir etwa zu Beginn der *Soliloquia* lesen.[107] Zwar gewährt die Kontemplation einen diesseitigen Einblick in und einen Vorgeschmack auf das jenseitige, vollendete Leben, doch ist zu beachten, dass Augustinus schließlich die scheinbare Gegensätzlichkeit zwischen *actio* und *contemplatio* aufhebt. „Eben dies ist nämlich das Tun des rechten Weges, welches das Auge immer auf den Herrn gerichtet hält. […] Solches Tun zerbricht nicht am *negotium* noch erstarrt es im *otium*."[108] So lässt sich feststellen, dass in jedem von uns Martha und auch Maria zugleich zu finden sind, wie Zumkeller[109] richtiggehend bemerkt. Die reine Beschaulichkeit allerdings, das so sehnsüchtig erstrebte Ziel vor

---

104 Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 51.

105 Vgl. ebd.

106 Vgl. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 241. Auch die Erörterungen zu Maria von Bethanien in *Sermo* 104,3.

107 Vgl. auch Augustinus *Sermo* 339,4.

108 Augustinus *Epistula* 48,3: „ipsa est enim actio recti itineris, quae *oculos semper* habet *ad dominum* […]. talis actio nec frigitur negotio nec frigida est otio […]." Vgl. Hans Urs von Balthasar, „Aktion und Kontemplation", in: *Geist und Leben* 21 (1948), 361–370. Diese wertvollen Hinweise bei Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 241. Auch die anschließenden Gedanken folgen den dortigen Ausführungen. Vgl. Augustinus *Sermo* 104,4: „in his duabus mulieribus [Martha und Maria] duas uitas esse figuratas, praesentem et futuram, laboriosam et quietam, aerumnosam et beatam, temporalem et aeternam."; *Contra Faustum Manicheum* 22,56 ff., mit der Auslegung der Leah-Rachel-Perikope, welches gleichsam die alttestamentlichen Äquivalente zu Martha und Maria sind. Siehe dazu Giovanni Catapano, "Leah and Rachel as Figures of the Active and the Contemplative Life in Augustine's 'Contra Faustum Manichaeum'", in: *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Proceedings of a Conference held in May 2009 in Gargnano, Italy, ed. by Thomas Bénatouïl/Mauro Bonazzi, (Reihe: Philosophia antiqua; Bd. 131), Leiden 2012, 215–228.

109 Vgl. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 241.

allem des frühen Augustinus, bleibt zuletzt dem Jenseits vorbehalten.[110] Auch sein „Biograf" Possidius bezeugt das erwähnte Ineinander, wenn es heißt: „Sein Herz hing nicht und war nicht interessiert an dem, was die Kirche hatte und besaß. Es zielte vielmehr auf die größeren, geistlichen Dinge und war ihnen völlig hingegeben. Er nahm sich gelegentlich Zeit, von den Gedanken an die ewigen Dinge hinabzusteigen und bei den zeitlichen Gütern Erholung zu finden. Sobald er alles ausreichend geregelt hatte, wandte sich der Weg seines Geistes von diesen lästigen und gleichsam tödlichen Dingen zum Inneren und Höheren des Geistes zu, wo er über das Erforschen der göttlichen Dinge nachdachte."[111] Die beiden Gründungen einer kontemplativen Gemeinschaft in Hippo – das Gartenkloster sowie das *monasterium clericorum* – belegen das tief verwurzelte Streben des Augustinus nach einer engen Verbindung von Kontemplation und Apostolat.[112]

Zuletzt ist aber zu betonen, dass, bei aller Idealisierung dieses Lebens im Rückzug, der Versuch dieses äußeren *otium* scheitert.[113] Augustinus bemerkt selbst über seine vormals so wertgeschätzte Zeit in Cassiciacum:

> „Die so schnelle Entlastung von so vielen Geschäften, die mich früher drückten, hat mir nicht eingetragen, was ich davon erhofft hatte."[114]

Dieses Scheitern wiederum ist essentiell und keineswegs nur negativ zu werten. Vielmehr kann sich Augustinus nun erst recht auf jenes große Ziel hin besinnen, das ihm in seiner Bedeutung auch erst in der Folge eines Scheiterns seiner diesseitigen Suche vollumfänglich bewusst werden kann. Insgesamt ist für Augustinus auch das zurückgezogene Leben der Mönche, mit aller Askese und Ruhe, nur eine

---

[110] Vgl. Augustinus *Sermo* 104,4: „remanserunt ergo in illa domo, quae susceperat dominum, in duabus feminis duae uitae: ambae innocentes, ambae laudabiles: una laboriosa, altera otiosa: nulla facinerosa, nulla desidiosa. ambae innocentes, ambae, inquam, laudabiles: sed una laboriosa, ut dixi, altera otiosa: nulla facinerosa, quam cauere debet laboriosa: nulla desidiosa, quam cauere debet otiosa. erant ergo in illa domo istae duae uitae, et ipse *fons uitae*. in Martha erat imago praesentium, in Maria futurorum. quod agebat Martha, ibi sumus; quod agebat Maria, hoc speramus: hoc agamus bene, ut illud habeamus plene. nam quid inde habemus, in quantum habemus, quamdiu hic sumus? quantum est, quod inde habemus? quid est, quod inde habemus? nam et modo inde aliquid agitur. remoti a negotiis, sepositis familiaribus curis, conuenistis, statis, auditis: in quantum hoc agitis, Mariae similes estis."

[111] Possidius *Vita Augustini* 24,10 f.

[112] Vgl. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 238–242. Zumkeller (S. 238, Anm. 211) nimmt Andrés Manrique, *La Vida monástica: en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial/Salamanca 1959, auf. Dieser hatte die vielgestaltigen Bedeutungen von *vita activa* und *vita contemplativa* bei Augustinus herausgearbeitet.

[113] Auch und sogar noch mehr im nach 400 n. Chr. entstandenen *De opere monachorum* 36 kommt Augustinus auf die Negation des äußerlich bleibenden *otium* zu sprechen: „misereminі ergo et conpatimini et ostendite hominibus non uos in otio facilem uictum, sed per angustam et artam uitam huius propositi regnum dei quaerere." Ist hier mit den Mönchen auch eine zunächst spezielle Zielgruppe ermahnt, so zeigt sich doch, dass das rechte Leben ein innerliches *otium* erfordert und die Gottessuche – vor allem im vorbildlichen Leben der Mönche – nicht mit einer bequemen Lebensweise korrelieren sollte.

[114] Augustinus *Epistula* 4,2. (Übersetzung nach Hoffmann in *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*, aus dem Lateinischen mit Benutzung der Übersetzung von Kranzfelder übersetzt von Alfred Hoffmann, (Reihe: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bde. 9–10; = Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, Bde. 29–30), Kempten/München 1917).

gewisse Vorwegnahme des eigentlichen Ziels der *vita caelestis*[115]. In der Welt kann es keine wahre Ruhe geben, ja das *otium* ist jeweils zwar der Versuch, einen solchen Zustand zu erreichen, doch dieser Versuch muss scheitern. Damit deutet sich die notwendige eschatologische Dimension des Motivs an, auf welche wir später zu sprechen kommen werden. Die *contemplatio dei* als Aufgabe des mönchischen Lebens findet, so die Einsicht des späteren Augustinus, nicht schon im Hier und Jetzt sein Ziel. Zumkeller fasst die Denkentwicklung des Augustinus treffend zusammen: „Als er in seiner Frühschrift De moribus ecclesiae catholicae das Lebensideal der ägyptischen Mönche schilderte, stand er stark unter dem Einfluss der von ihm bereits christlich interpretierten neuplatonischen Philosophie und des stoischen Ideals der απάθεια. Es erfüllte ihn das Verlangen nach der ‚vita beata', die er schon hier auf Erden in der Schau der göttlichen Wahrheit und Schönheit zu erreichen hoffte [*Soliloquia* 1,10,17]. Aus dieser Geisteshaltung heraus verstand und erläuterte er damals auch die Lebensweise der ägyptischen Anachoreten und glaubte, dass sie des glückseligen Lebens bereits in dieser Welt teilhaftig seien und die ersehnte Gottesschau erlangt hätten: ‚perfruentes colloquio Dei … et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi' [*De moribus ecclesiae catholicae* 1,31,66]. Das so verstandene Ideal einer gleichsam vorausgenommenen ‚vita caelestis' begleitete Augustinus noch durch die Jahre von Thagaste, wenn auch die Hoffnung, die Glückseligkeit und die ersehnte Gottesschau schon in diesem Leben zu erreichen, allmählich schwand. Seine damalige Auffassung von der ‚vita beata' hat der Kirchenvater später in den Retractationes ausdrücklich widerrufen und erklärt, dass die vollkommene Gotteserkenntnis und die damit verbundene Glückseligkeit erst im Jenseits zu erhoffen sind."[116]

Das diesseitige *otium sanctum* richtet den Menschen auf das jenseitige Ziel der Vollendung in Gott aus. Es ist allerdings nicht im Sinne eines einzig rechten Weges zu verstehen, wenn dies bedeutet, dass sich der Mensch darin von ihn umgebenden Menschen ganz und gar abwendet. Stattdessen spricht Augustinus ausdrücklich von der Notwendigkeit, in unserem irdischen Leben aus der Liebe heraus geleitet zu sein und unsere Pflichten gegenüber unserem Nächsten konkret wahrzunehmen.[117] Gerade derjenige, der die menschenmögliche Weisheit im *otium* ergriffen hat und das *otium* also zur Begegnung mit dem Wort recht zu nutzen verstand, gerade dieser ist nun dazu berufen, aus dem Wort heraus und aus dem *otium* herauszutreten und den ihn Umgebenden aus seiner Einsicht heraus den Weg zu Gott zu weisen. Besonders der ältere Augustinus in der Funktion des Bischofs[118] betont vor allem in der Predigtansprache die Notwendigkeit, bestärkt aus der Erfahrung der umgebenden Ungerechtigkeit, aus dem inneren *otium* heraus in das Außen der Welt zu treten und zu wirken:

„in iis qui isto modo suauiter et humiliter requiescunt, dum otiose oblectatur ecclesia, ecce pulsat ille qui ait: ‚*quae dico uobis in tenebris, dicite in lumine; et quod in aure auditis, praedicate*

[115] Vgl. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 162–164.

[116] Ebd., 163.

[117] Vgl. ebd., 164.

[118] Augustinus diktierte den im Folgenden zitierten Text *In Iohannis evangelium tractatus* 57 nach 419 n. Chr., wie Gert Partoens (*Augustin Handbuch*, 403) erklärt.

super tecta.‘ […] uelut si diceret: tu uacas, et contra me ostium clausum est; tu studes otio paucorum, et abundante iniquitate refrigescit caritas multorum. […] pulsat ergo ut excutiat quietem sanctis otiosis, et clamat: ‚*aperi mihi*‘, de sanguine meo ‚*soror mea*‘, de accessu meo ‚*proxima mea*‘, de spiritu meo ‚*columba mea*‘, de sermone meo quem plenius ex otio didicisti ‚*perfecta mea*‘; aperi mihi, praedica me. ad eos quippe qui clauserunt contra me, quomodo intrabo sine aperiente? quomodo enim audient sine praedicante?“[119]

Der Weg zu Gott, der Aufstieg zu ihm, ist zunächst ein Abstieg, der sich als *imitatio Christi* erst auf den zweiten Blick als Aufstieg erweisen möge: „descendite, ut ascendatis, et ascendatis ad deum.“[120] Der Weg zu Gott führt nämlich notwendig über die „Zuwendung zum Leben und zu den Anderen, im Streben nach Gerechtigkeit, in der Abkehr von Selbstsucht und Sünde, im Streben nach einer heiligen Gemeinschaft unter der Herrschaft Gottes“[121]. Es bleibt für Augustinus eben ein Selbstbetrug des nach *contemplatio dei* suchenden Mönches, wenn dieser meint, fernab von den Sorgen der Welt bereits unter den Bedingungen der Diesseitigkeit jene Vollendung in Gott zu erreichen. In der Welt der zeitlichen und räumlichen Erscheinungen vermochte für ihn nicht einmal Christus selbst diese Vollendung zu finden.[122] Um dies zu veranschaulichen, verwendet Augustinus das alte Motiv von der Seefahrt und verweist auf die Unwägbarkeiten, welche auch und gerade der Mönch unter den Bedingungen seiner Existenz nicht einsehen kann.

„Es sei zuzugeben, dass die Mönche ‚fern von der Unruhe der großen Masse und den gewaltigen Wogen der Welt gleichsam im geschützten Hafen‘ leben und ‚im Hafen glücklicher sind als auf hoher See‘. Doch gäbe es auch im Hafen keine volle Sicherheit; auch in ihn könne ein Sturm hereinbrechen. Augustinus schließt seine Ausführungen mit der Feststellung: Sicherheit gibt es hier ‚nur in der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes. Dort aber, wenn wir an jenes Ziel gelangen, ist volle Sicherheit … Dort herrscht in Wahrheit voller Jubel und große Freude‘.“[123]

---

[119] Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus* 57,4: „Während die Kirche in denjenigen, die auf solche Weise süß und demütig ruhen, sich angenehm ergötzt, siehe, da klopft jener, der da spricht: ‚Was ich euch in der Finsternis sage, saget im Lichte; und was ihr ins Ohr vernommen habt, das predigt auf den Dächern‘. […] als würde er sagen: ‚Du pflegst der Ruhe, und mir ist die Türe verschlossen; du bist auf die Muße von wenigen bedacht, und bei dem Überhandnehmen der Ungerechtigkeit erkaltet die Liebe vieler‘. […] Er klopft also, um den heiligen Müßiggängern die Ruhe auszutreiben, und ruft: ‚Öffne mir‘, ‚meine Schwester‘ durch mein Blut, ‚meine Freundin‘ durch meine Herankunft, ‚meine Taube‘ durch meinen Geist, ‚meine Makellose‘ durch mein Wort, das du in der Muße vollkommener kennen gelernt hast; öffne mir, predige mich! Denn wie soll ich zu denen, die mir die Türe verschlossen haben, eintreten ohne einen, der öffnet? Wie nämlich sollen sie hören ohne einen Prediger?“ Augustinus nimmt hier immer wieder Bezug auf Mt 10,27 sowie vor allem Hld 5,2.

[120] Augustinus *Confessiones* 4,19; weiters *Sermo* 19,4: „felix uolebat esse hic, cum felicitas non sit hic. res enim bona et magna est felicitas, sed habet regionem suam. de regione felicitatis Christus uenit, et hic eam nec ipse inuenit.“ Die jenseitige Erfüllung allen Mangels bedeutet aber keinesfalls eine Übersättigung, die gleichsam eine Abwendung von jenem, von dem man dann satt sei, bedinge. Stattdessen ist diese jenseitige Sattheit selbst unersättlich. Vgl. *Sermo* 170,9: „satietas erit insatiabilis […]“; auch *Sermo* 125,11.

[121] Fischer, „Schöpfungslehre und Christologie in Augustins ‚Confessiones‘“, 98.

[122] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 99,8: „de spe futurae uitae gustatur hic unde ibi satiemur.“ (Übersetzung nach Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 164).

[123] Das Zitat von Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 164, gibt eine Zusammenfassung des augustinischen Sprachbildes in *Enarrationes in Psalmos* 99,10 f.

Kehren wir an dieser Stelle noch einmal zum Motiv des Rückzugs zurück. Eine weitere Schlüsselstelle, in welcher wir bei Augustinus einen gewissen äußeren Rückzug finden, ist die bekannte Gartenszene, die im achten Buch der *Confessiones* beschrieben wird. An dieser Stelle ist ausdrücklich die nicht zu vernachlässigende Metaebene der augustinischen Erzählung stets mit zu bedenken. Der beschriebene *äußere* Rückzug in den Garten (8,8) kann nämlich nicht nur in einem wörtlichen Sinne interpretiert werden. Vielmehr ist die vormalige Rede vom „interioris domus meae" ein Hinweis auf die erweiterte Auslegungsebene des sodann Geschilderten. Cornelius Petrus Mayer beschreibt in seiner Dissertation (1969) die untrennbare Verflechtung von Innen und Außen im Text des Augustinus. Es ist eine tiefe Einsicht in diese Verflechtung, die Mayer zu dem Urteil bringt:

> „Was innerlich vor sich ging, wurde nach außen sichtbar; was außen geschah, wurde als Zeichen aufgenommen und drinnen verarbeitet."[124]

Zuvor bemerkt Mayer, dass es „dem Leser nicht leicht [fällt], in diesem Teil der Confessiones Bild und Wirklichkeit auseinanderzuhalten"[125]. Wie sollte er auch? Es ist ihm doch kein Kriterium an die Hand gegeben, ja er wird stattdessen gerade bewusst in diese Unsicherheit geführt. Und spiegelt sich nicht auch darin die alle Wirklichkeiten umgreifende, alles erschaffen habende, dem Innen und dem Außen gleichermaßen Prinzip seiende und mithin alle Wirklichkeit umklammernde Wahrheit?

In neuerer Zeit hat beispielsweise Dorothea Weber eben jene Verflechtung von Faktizität und – nennen wir es an dieser Stelle so – Metafaktizität aufgegriffen. Sie nutzt sie sodann, um die unzulässig vereinfachenden Interpretationen einiger Zeitgenossen, wonach einzelne Szenen eben „nur" als literarische Fiktion zu behandeln seien,[126] zu entkräften und mit klarem Blick die Doppeldeutigkeit der augustinischen Narration auszuhalten und so also biografische Faktizität und allegorisches Verstehen nicht gegeneinander auszuspielen,[127] sondern beide Ebenen in einer „Verklammerung"[128] – so lässt sich weiter sagen – als einander ergänzend und spiegelnd zu begreifen. Damit aber wird der dem Leser kommunizierte imaginierte Raum

---

[124] Cornelius Petrus Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 24,1; = Dissertationsschrift, Universität Würzburg, 1968), Würzburg 1969, 161.

[125] Ebd., 160.

[126] Dorothea Weber, „Zur Gestaltung der Gartenszene in Augustins ‚Confessiones'", in: *Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 39,6; = Res et signa, Bd. 6), hg. v. Guntram Förster/Andreas E. J. Grote/Christof Müller, Würzburg 2009, 377–389, 381 verweist dazu exemplarisch auf Pierre Courcelle, *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963, 175–202, sowie in der Folge auf Vinzenz Buchheit, „Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)", in: *Vigiliae Christianae* 22,4 (1968), 257–271, und sodann Kathrin Susan Ahlschweig, „‚Tolle lege' – Augustins Bekehrungserlebnis (conf. 8,12,29)", in: *Hortvs litterarvm antiqvarvm*. Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag, hg. v. Andreas Haltenhoff/Fritz-Heiner Mutschler, (Reihe: Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften; Bd. 2, N. F. 109), Heidelberg 2000, 19–30.

[127] Weber, „Zur Gestaltung der Gartenszene in Augustins ‚Confessiones'"; das Ergebnis, siehe S. 387 f.

[128] Ebd., 386.

zugleich auch als der Möglichkeit nach realer Raum offen gehalten. Dies entspricht durchaus auch in einer weiteren Hinsicht der Logik des Augustinus, nach der nämlich das Sichtbare uns Zeichen des Unsichtbaren[129] sei. Doch wenngleich dies also den Zeichenbegriff funktional melioriert, bleibt im Letzten doch „die Ohnmacht der Zeichen beim Zustandekommen der Erkenntnis“[130] als eine für Augustinus zentrale Einsicht festzuhalten. Weiters ließe sich fragen, ob die Annahme eines „Oszillieren[s] zwischen eigentlicher und übertragener Vorstellung“[131] nicht selbst schon verkennt, dass es kaum eine Rede von einer historischen Wirklichkeit außerhalb der geschichtlichen Konstruktion geben kann und dass sodann ein bipolares Modell, nach welchem historische Faktizität dem fiktionalen Narrativ strikt diametral gegenübersteht, gegenüber der zentralen Einsicht blind bleibt, dass die angenommene historische Faktizität notwendig eine (1) durch Augustinus selektiv Dargestellte und also Gestaltete ist und sie außerdem (2) uns heutigen immer nurmehr als Narrativ zugänglich bleibt.

Zeit

Welches Verhältnis besteht zwischen dem *otium* und der Zeit?[132] Wir konnten sehen, dass das *otium* keineswegs einfach als eine Beschreibung der Zeit dient. Exemplarisch sei dies noch einmal an einer Passage aus dem Werk *Ad Cresconium* veranschaulicht.

---

[129] Vgl. etwa die Grundbestimmung des Zeichens in *De doctrina christiana* 2 1,1: „signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire“ – „Zeichen ist nämlich eine Sache, die außer ihrer sinnenfälligen Erscheinung aus ihrer Natur heraus noch einen anderen Gedanken nahelegt.“ Dazu Gaetano Lettieri, „De doctrina christiana“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker H. Drecoll, Tübingen 2007, 377–399, 399. Zur Struktur und Analyse der augustinischen Zeichentheorie sei noch einmal auf die ganz wesentliche Studie von Cornelius Petrus Mayer (*Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*) verwiesen. Außerdem Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, (Reihe: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 44; = Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin, 1995), Berlin/New York 1997, 1–34.

[130] Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung*, Bd. 1, 366.

[131] Weber, „Zur Gestaltung der Gartenszene in Augustins ‚Confessiones‘“, 382.

[132] Eine ausführlichere Darstellung und Diskussion des augustinischen Zeit-Konzeptes soll hier, insofern der Zeitbegriff zum Verständnis des *otium*-Konzeptes selbst nur bedingt hilfreich ist, nicht erfolgen. Zur schier uferlosen Diskussion kann hier nur eine minimale Auswahl an neuerer Literatur geboten werden. Vgl. Richard James Severson, *Time, death, and eternity. Reflecting on Augustine's ‘Confessions’ in the light of Heidegger's ‘Being and time’*, (Reihe: American Theological Library Association, Bd. 36; = Ph.D., University of Iowa, 1990), Lanham (Maryland) 1995; Roland J. Teske, *Paradoxes of time in Saint Augustine*, (Reihe: The Aquinas lecture; Bd. 1996 = 60), Milwaukee 1996; Norbert Fischer, „Confessiones 11. ‚Distentio animi‘. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen“, in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 489–552; Ursula Schulte-Klöcker, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI–XIII der ‚Confessiones‘ des Augustinus*, (Reihe: Hereditas, Bd. 18; = Dissertationsschrift, Universität Tübingen, 1999), Bonn 2000; *Was ist Zeit? Confessiones XI = Bekenntnisse 11*, Lateinisch – Deutsch, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. Norbert Fischer, (Reihe: Philosophische Bibliothek; Bd. 534), 2., überarb. Aufl., Hamburg 2009; Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones, historisch-philosophische Studie, Text, Übersetzung, Kommentar*, (Reihe:

Augustinus handelt an dieser Stelle von den seitens der Gläubigen durch die Donatisten erfahrenen Übeln.[133]

> „ceterum omnia quae uel anteriorum litteris didici uel ipse cognoui saeua facta uestrorum, quibus ab initio diuisionis uestrae usque ad hoc tempus ecclesiam catholicam persecuti sunt, si uelim retexere, quae lingua, qui stilus, quantum tempus otiumque sufficiat?"[134]

Die Aufzählung des Augustinus in der vorliegenden Kontroversschrift zielt darauf hin ab, dass die Quantität der berichteten und der von Augustinus augenscheinlich selbst erlebten „saeva facta" durch die Donatisten, von welchen der angeschriebene Grammatiker Cresconius derjenige war, welcher sich vorab mit einem Brief an Augustinus gewendet hatte,[135] als geradezu unbeschreiblich herausgestellt wird. Keine Zeit, Muße, kein Schreibutensil und keine Zunge wären fähig, diese Taten darzulegen. Interessant ist hier, dass Augustinus in seiner Aufzählung zunächst das Vermögen des (Be-)Schreibenden (*lingua*), die materialen Bedingungen (*stilus*) und zuletzt die immaterialen Bedingungen (*tempus otiumque*) zur Beschreibung aneinanderreiht. Dabei unterscheidet er offensichtlich zwischen *otium* und *tempus*. *Tempus* wäre dann wohl die freie Zeit zum Schreiben. Doch was meint nun *otium* in diesem Kontext? Zunächst erfahren wir zwar nicht viel mehr als eben das, dass es von der bloßen (neutral zu bewertenden) freien Zeit und der materialen Bedingung zu unterscheiden ist. Der Logik der Aufzählung folgend, lässt sich erkennen, dass der Autor mit diesem letzten Begriff über die bloß neutrale immateriale Bedingung der freien Zeit insofern hinausgeht, als er nun die gewertete *Einstellung* des Schreibenden zu bezeichnen scheint. Der Schreibende verfügt, so ließe sich der Gedanke anders formulieren, demnach nicht nur nicht über die geeignete Sprache, ein geeignetes Material und eine entsprechende Zeit zur Beschreibung, sondern könnte auch, wäre die innere Einstellung im Sinne der aktiven Zuwendung zum Beschreibenwollen gegeben, nicht der Vielzahl und der Ungeheuerlichkeit der Taten der donatistischen Genossen des Cresconius gerecht werden, da diese derart unerhört und schändlich sind, dass der einzelne Mensch sie nicht wiederzugeben vermag. Diese Verwendung bleibt allerdings recht einfach und unspezifisch. Sie beschreibt offensichtlich lediglich die Hinwendung zu einer recht trivialen Problematik.

Der noch ganz innerweltliche Zustand des *otium* hat auch eine inversive Funktion. Wie wir noch sehen werden, definiert Augustinus das rechte *otium* gerade darüber, dass es als ein Übersteig von Raum und Zeit zu begreifen ist. Darin greift der Geist

---

Klostermann-Seminar; Bd. 13), 2. Aufl., Frankfurt am Main 2004; Winfried Meyer, *Augustins Frage ‚Was ist denn Zeit?'*, (Reihe: Epistemata. Reihe Philosophie; Bd. 374), Würzburg 2004.

[133] Zur Einordnung, zu Aufbau und Hintergrund von *Ad Cresconium*, vgl. *Augustinus. Ad Cresconium = An Cresconium*, eingel., übers. u. hg. v. Hermann-Josef Sieben, (Reihe: Augustinus. Opera/Werke; F. 30), Paderborn 2014, 9–41.

[134] Augustinus *Ad Cresconium* 3,48: „Übrigens, wenn ich all das im einzelnen darlegen wollte, was ich sonst noch aus den Briefen unserer Vorfahren kennengelernt beziehungsweise am eigenen Leib an grausamen Taten eurer Leute erfahren habe, womit sie vom Anfang eurer Abspaltung an bis in unsere Tage die katholische Kirche verfolgt haben, welche Zunge, welcher Schreibgriffel, wieviel Zeit und wieviel Muße würde dazu ausreichen?" (Übersetzung nach Sieben).

[135] Vgl. dazu Augustinus *Retractationes* 2,26.

bereits aus auf jenes Vollkommene, das ihm (zeitlich gesehen) ganz fern ist, erhebt sich so über die aristotelische Spannung zwischen Vergangenheit (das Frühere; das Nicht-Mehr) und Zukunft (das Spätere, das Noch-Nicht)[136] und bündelt diese nach Kräften in sich in eins. Bedenkt man hier die augustinische Zeit-Bestimmung als *distentio animi* in *Confessiones* 11, fällt sogleich auf, dass die Zeit – so wie bei Aristoteles auch – über einen räumlichen Begriff gefasst ist. Das zeigt einerseits, wie eng räumliche und zeitliche Vorstellungen zusammengehen. Die *Confessiones* selbst sind ein biografisches Narrativ und als solches das Aufspannen bzw. Durchschreiten eines (inneren) Zeitraumes. Der Schreibende entwickelt vor den Augen und Ohren des Lesers eine Geschichte und beschreibt einen Denkweg zu Gott. Die Frage nach der Zeit wird für den Erzähler gerade vor dem Hintergrund seiner nach dem überzeitlichen Gott suchenden Denkbewegung relevant.[137]

Pierre Hadot[138] wählte, um diese grundlegende Ausrichtung des Geistes zu beschreiben, die als tiefe innere Haltung, als Konzentration auf eine bestimmte Form des Zeiterlebens begriffen werden muss, ein gleichwohl bekanntes Zitat aus Goethes *Faust* II (3. Akt):

„Nun schaut der Geist nicht vorwärts, nicht zurück, die Gegenwart allein – ist unser Glück."

Die Zeit-Auffassung des Augustinus als *distentio animi* führt dazu, dass der Zeit dieselbe triadische Struktur zukommt, welche Augustinus bereits im Geist zu erkennen glaubte. So korrespondieren den „drei Dimensionen der Zeit drei verschiedene Tätigkeiten unseres Geistes […]: Er erwartet *(exspectat)*, nimmt wahr/sieht hin/spannt sich aus *(adtendit)* und erinnert sich *(meminit)*"[139]. Der Geist hält Vergangenheit (das Nicht-Mehr), Gegenwart und Zukunft (das Noch-Nicht) zusammen, hier allein dauert die *attentio* an. Den jeweiligen Zeitperspektiven entsprechen dann auch die drei Aspekte des geistigen Vermögens, nämlich die das Vergangene in der Gegenwart haltende *memoria*, die das Zukünftige in die Gegenwart holende *voluntas* und die auf die Einsicht des Gegenwärtigen gerichtete *intelligentia*. All diese Aspekte sind aber dem einen und in sich einheitlichen Geist zuzuordnen, weswegen sich in dieser triadischen Struktur der Geist als ein Abbild des trinitarischen Gottes erweist.[140] Dies

---

136 Vgl. Aristoteles *Physik* IV 10–14: „τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον."

137 Die Begegnung von Zeit und Ewigkeit darf selbstredend auch voraugustinisch als ein mehr oder weniger reflektierter Grundzug nahezu aller Philosophieformen und auch Religionen gesehen werden. Ist es doch gerade das Ritual in der Religion, welches als eine praktizierte Form der versuchten Entzeitlichung durch stets gleiche und festgefügte Wiederholung gedeutet werden darf. Diesen und viele andere wertvolle Ansätze zur Interpretation des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, von Ritual und Religion, verdanke ich den Gesprächen mit Bernhard Uhde, der dazu im Rahmen des Integrierten Graduiertenkollegs des Sonderforschungsbereiches 1015 am 29. Juli 2014 referierte.

138 Vgl. Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot/Christiane Marsch, Berlin 1991, 101.

139 Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 69.

140 Vgl. dazu Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 98–103; auch Johannes Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate'*, (Reihe: Paradeigmata, Bd. 19; = Habilitationsschrift, Universität Tübingen, 1998), Hamburg 2000.

umso mehr als die Erkenntnis des Geistes, gerade dann wenn sie auf Gott hin ausgreift, immer auch bedeutet, dass dieser auf sich selbst zurückgeworfen ist.

„Indem unser Geist die göttliche Dreieinigkeit zu erfassen versucht, erkennt er sich selbst als Geist, der einsieht, sich erinnert und liebt. Und weil er sich selbst kennt, ist er allein ‚der Vater seiner Erkenntnis', ist er doch selbst ‚das Erkannte und der Erkenner'."[141]

Wenn die Zeit als *distentio animi* als innersubjektive Größe, als ein wesentlicher Aspekt des Geistes betrachtet wird, ist sie nicht länger Gegenstand einer objektiv-naturwissenschaftlichen Untersuchung. Sie wird für Augustinus also eigentlich zu einer Frage nach der Struktur des menschlichen Geistes, des inneren Menschen. Das jedoch heißt nicht, dass die Zeit als solche nur ein Konstrukt des Geistes sei – dies ließe sich schwerlich mit den augustinischen Aussagen zu Gott als *Wirker* aller Zeit,[142] mit der Intersubjektivität der Zeit und der schöpfungstheologischen Nachordnung des Menschen in der Zeit – die Tage vergehen ja bereits, bevor der Mensch am sechsten Tag überhaupt erst geschaffen wird – vereinbaren.[143] Es muss deshalb festgehalten werden, dass der augustinische Gedanke zur Zeit „auf eine psychologische Deutung des Zeiterlebens", auf die Weise der menschlichen Erfahrung der Zeit zielt; „[d]azu entwirft er einen subjektiven Zeitbegriff, der neben den objektiven, nicht an seine Stelle tritt, und diesen sogar voraussetzt"[144]. Brachtendorf bemerkt sodann richtig, dass Augustinus jener *distentio* des Geistes die *extensio*[145] entgegenstellt. Letztere richtet sich auf Gott, den Ewigen hin aus und überschreitet so in einer bestimmten Weise das innerzeitliche Erleben, indem er nicht länger in der Zeitlichkeit zerfließt, sondern sich auf Gott hin ganz sammelt.

„So ist Augustins subjektive Wendung in der Zeittheorie letztlich heilspädagogisch motiviert. Durch Verdeutlichung dessen, was mit dem Geist selbst geschieht, solange er in der Welt des Veränderlichen lebt, will Augustinus zeigen, dass der angestammte Ort und die Heimat des Menschen nicht in dieser Welt zu suchen sind. Die Zerdehnung lässt sich dann einschränken, wenn der Mensch sich wissend und wollend dem Ewigen zuwendet. Das Ziel der vollständigen Einswerdung und Verstetigung, so zeigt die Zeitanalyse, ist jedoch erst im jenseitigen Leben erreichbar. Erst bei Gott kommt der Geist endgültig zum Stehen und das Herz findet Ruhe."[146]

---

[141] Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 71.

[142] Vgl. bspw. Augustinus *Confessiones* 11,15: „cum ergo sis operator omnium temporum […]."

[143] Vgl. Johannes Brachtendorf, *Augustins ‚Confessiones'*, Darmstadt 2005, 236–265, bes. 247 f.

[144] Ebd., 248. Dort weitere einschlägige Quellenhinweise.

[145] Vgl. Augustinus *Confessiones* 11,39: „sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed *extentus*, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam nec uenientem nec praetereuntem." (Hervorh. d. A., A. K.) Augustinus nimmt diesen Begriff von Paulus (Phil 3,13) auf. Der Apostel erörtert an dieser Stelle das Ziel des christlichen Glaubens.

[146] Brachtendorf, *Augustins ‚Confessiones'*, 251.

Otium und *quies*

Wie anhand von *Confessiones* 1,1 offenkundig wird, vermag Gott allein die Sehnsucht des Herzens zu stillen und kein *otium*, mag es auch noch so innerlich sein, kann dem Menschen diese *quies* geben. Genauerhin ist diese *quies* aber eine *re-quies*, da sie eine Rückkehr des Menschen in die Ewigkeit des Schöpfers bedeutet, aus dessen Hand er auch entlassen ist. Obgleich die Präposition *re* in der Zeit des Augustinus nicht unbedingt eine solch spezifische Verwendung notwendig erscheinen lässt, ist doch und gerade die betonte Verwendung der Präposition seitens des Augustinus in anderen Fällen sowie dessen dezidierte Sprachverwendung insgesamt ein deutliches Indiz dafür.[147] So schließt die *quies* auch den Kreis um die Beschreibung der *Confessiones*, umspannt dabei „autobiografische" und theoretischere Kapitel zugleich. Zuletzt wird Augustinus im letzten Buch der *Confessiones* (13,50 ff.) wieder vom „pacem quietis" schreiben und sodann demonstrieren, dass jene Unterschiedenheit der Welt, alle Diskursivität und Differenz, in Gott aufgehoben ist.

> „[…] wir werden am Sabbat des ewigen Lebens in dir ausruhen. Dann wirst auch du in uns ausruhen."[148]

Die *quies* ist das Ziel der Vervollkommnung in Gott. Sie ereignet sich allein in der göttlichen Finalität und verweist als Begriff auf diese innerweltlich immerzu ausstehende Vervollkommnung, die vor dem Hintergrund der weltlichen Zeitbegrifflichkeit uneinholbares Futur bleibt. Damit aber wird die *quies* Gegenstand der eschatologischen Hoffnung des Menschen.[149] Im göttlichen Heilsplan von Schöpfung, Erlösungswirken und Vollendung – die theologischen Leitmotive des augustinischen Werkes in den *Confessiones* – ist die Rolle des Geistes, der pneumatologische Entwurf des Augustinus, gerade in der Konvergenz von „Gottes eschatologischer Ruhe [… und …] unsere[r] eschatologische[n] Ruhe" in der Heptaemeronauslegung wesentlich.[150]

Deificari in otio

In seiner frühen Zeit, da er noch stärker von klassisch-philosophischen Topoi geprägt war, hatte Augustinus noch ein hohes Bild von der Bedeutung und dem Wert des *otium*. Er ging wohl sogar davon aus, dass ein „deificari in otio" möglich sei,[151] wie er

147 Vgl. dazu die Hinweise auf S. 255.

148 Augustinus *Confessiones* 13,51 f.: „sabbato uitae aeternae requiescamus in te. etiam tunc enim sic requiesces in nobis."

149 Vgl. Christof Müller, „Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 603–652, bes. 642.

150 Vgl. ebd., 647.

151 Vgl. Augustinus *Epistula* 10,2: „profectiones ergo, quas quietas et faciles habere nequeas, per totam cogitare uitam non est hominis de illa una ultima, quae mors uocatur, cogitantis, de qua uel sola intellegis uere esse cogitandum. dedit quidem deus paucis quibusdam, quos ecclesiarum gubernatores esse uoluit, ut et illam non solum expectarent fortiter, sed alacriter etiam desiderarent et harum obeundarum labores sine ullo angore susciperent; sed neque his, qui ad huius modi admi-

in neuplatonischer – vor allem wohl porphyrianischer – Weise formuliert.[152] Wenn auch das Konzept der *deificatio* an dieser Stelle nicht allzu breit ausgeführt werden kann, so sei doch auf *Enarrationes in Psalmos* 49,2 und *Sermo* 192,1 hingewiesen, wo Augustinus, teils Athanasius aufgreifend, das Konzept erläutert.[153] Demnach werden wir als Menschen infolge der Inkarnation „vergöttlicht" allein durch die Annahme Christi, wie dieser eben auch als Gott Mensch geworden ist. Doch ist er allein Gott seiner Natur nach, wir sodann allerhöchstens durch Partizipation im Sinne der neutestamentlich-paulinischen Sohnschafts-Konzeption (υἱοθεσία), wie Bonner erklärt.[154] Dies bedeutet, dass damit keinerlei ontologische Statusänderung verbunden ist und dieser Zustand nur ungenügend als *deificatio* zu bezeichnen ist, da er genauer betrachtet auch erst eschatologisch vollkommener erreichbar ist.[155] In Hinsicht auf das „deificari in otio" lässt sich nun feststellen, dass es als ein Konzept des *frühen* Augustinus zu gelten hat und weniger christlich-theologisch als vielmehr philosophisch motiviert ist. Nüchterner ließe sich formulieren, dass das *otium* zunächst eine scheinbare Verwandtschaft mit der göttlichen *quies* darstellt und der Mensch in diesem also in einer bestimmten Weise „gottähnlicher" werde. Der Theologe Augustinus wird allerdings diese Ähnlichkeit – gleichsam in einem strukturellen Vorgriff auf den zweiten Kanon des IV. Laterankonzils – wesentlich nivellieren.[156]

---

nistrationes temporalis honoris amore raptantur, neque rursum his, qui cum sunt priuati, negotiosam uitam appetunt, hoc tantum bonum concedi arbitror, ut inter strepitus inquietosque conuentus atque discursus cum morte familiaritatem, quam quaerimus, faciant; deificari enim utrisque in otio licebat. aut si hoc falsum est, ego sum omnium ne dicam stultissimus, certe ignauissimus, cui nisi proueniat quaedam secura cessatio, sincerum illud bonum gustare atque amare non possum. magna secessione a tumultu rerum labentium, mihi crede, opus est, ut non duritia, non audacia, non cupiditate inanis gloriae, non superstitiosa credulitate fiat in homine nihil timere. hinc enim fit illud etiam solidum gaudium nullis omnino laetitiis ulla ex particula conferendum."

[152] Vgl. Georges Folliet, „‚Deificari in otio'. Augustin, Epistula 10,2", in: *Recherches augustiniennes* 2 (1962), 225–236; ebenso Sieben, „Otium – negotium", 407. Diese ersichtliche Tradition gilt für Sieben als Indiz dafür, dass es sich hier weniger um ein *otium christianae vitae* als vielmehr um ein philosophisches Ideal handelt, was allerdings, bedenkt man die obigen Ausführungen, keine interpretatorische Diskrepanz bedeutet. Porphyrios jedenfalls habe so das Ziel des Strebens nach Weisheit bestimmt. Norbert Fischer, „Irrwege des Lebens. Die Suche nach wahrer Freiheit in Augustins ‚Confessiones'", in: *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, hg. v. Edith Düsing/ Klaus Düsing/Hans-Dieter Klein, Würzburg 2006, 47–64, hier 55–60, stellt Plotin als Vorlage des Gedankens dar.

[153] Zu diesen und den folgenden Darlegungen, vgl. vor allem Gerald Bonner, "Deification, Divinization", in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 265–266; auch Gerald Bonner, „Deificare", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 2, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 1996–2002, 265–267.

[154] Vgl. ebd., 265.

[155] Vgl. Augustinus *De civitate dei* 14,13; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* 2,10.

[156] Vgl. dazu Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 85,12: „quodlibet aliud cogitet homo, non est simile quod factum est illi qui fecit. excepto deo, quidquid aliud est in natura rerum, factum est a deo. quantum interest inter eum qui fecit, et illud quod factum est, quis digne cogitet? iste ergo dixit: *non est similis tibi in diis, domine* [Ps 85,8]. […] non est hoc deus. et quid est? hoc solum potui dicere, quid non sit. quaeris quid sit? quod oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis adscendit. quid quaeris ut adscendat in linguam, quod in cor non adscendit?"

Das *otium* erhält also zunächst einen Stellenwert, der – strukturell! – wieder nah an das aristotelische Ideal der σχολή heranreicht, in welcher der Mensch durch die θεωρία jenen göttlichen Teil in sich verwirkliche und so gleichsam selbst das Göttliche in sich berühre. Die nähere Beschreibung zeigt, dass das augustinische *otium* hier vor allem reduktiv begriffen wird. Der Abstand vom äußeren Tun wird zur Ermöglichung des inneren Weges zum seligen Leben,[157] welches sich zumal an einigen Vorbildern (Stoa, Epikur, Plotin etc.) orientieren konnte. Ein äußerliches, materiell-zeitlich bleibendes, weltverhaftetes *otium* jedenfalls wird, zumal wenn es im Sinne von *frui* begriffen wird, noch als ganz defizitär beschrieben.[158] Dass übrigens das literarische Schaffen nicht zu diesem Weg passe, wie Fischer meint,[159] verkennt gerade die Orientierung an klassischen Vorbildern, die, obgleich nicht explizit benannt, doch zunächst immer mit im Hintergrund stehen. Senecas prägende Formulierung – „otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura"[160] – darf also nicht vergessen werden. Augustinus schließlich nennt selbst das literarische Werk als Beleg der Frucht des *otium*.[161] Die Formulierung zeigt allgemein, inwiefern die literarische Betätigung Teil des klassischen *otium* ist.

Doch die Hoffnung eines „deificari in otio" zerschlägt sich jäh und Augustinus gewinnt mit der Zeit und den zunehmenden Verpflichtungen und Ämtern ein Bewusstsein für die Notwendigkeit der Hinwendung zum Menschen. Nun sieht er, dass der Weg zu Gott nicht in einer Abwendung vom Nächsten liegen kann, dass alle Aussicht auf die finale Vervollkommnung erst eschatologisch in der jenseitigen *quies* möglich sein wird. Svensson identifiziert den Wandel in der augustinischen Einstellung über die Möglichkeit der diesseitigen Vervollkommnung um das Jahr 394 n. Chr. herum, als dieser nämlich die paulinischen Briefe an die Römer und die Galater bearbeitet habe.[162] Die dann vertretene Position entdeckt er sodann in *De consensu evangelistarum*:

---

[157] Vgl. Fischer, „Irrwege des Lebens", 56.

[158] Vgl. Augustinus *Soliloquia* 1,16: „Ratio: ‚quid? si te repente saluo esse corpore sentias et probes tecumque omnes quos diligis concorditer liberali otio frui uideas, nonne aliquantum tibi etiam laetitia gestiendum est?' / Augustinus: ‚uere aliquantum; immo, si haec praesertim, ut dicis, repente prouenerint, quando me capiam, quando id genus gaudii uel dissimulare permittar?' / Ratio: ‚omnibus igitur adhuc morbis animi et perturbationibus agitaris. quaenam ergo talium oculorum impudentia est, uelle illum solem uidere?'" – „Vernunft: ‚Wenn du nun aber fühltest und anerkenntest, dass du einen gesunden Körper hättest, und wenn du alle, die du liebst, bei dir einträchtig in edler Muße leben sähest, müsstest du da nicht auch ein gutes Teil Glück und Freude empfinden?' / Augustinus: ‚Zweifellos ein gutes Teil, vielmehr, zumal wenn ein solches Glück, wie du es schilderst, plötzlich käme – wie sollte ich mich da fassen, wie könnte es mir gelingen, eine derartige Freude auch nur kurz zu verbergen?' / Vernunft: ‚Also wirst du immer noch von allen seelischen Krankheiten und Leidenschaften beherrscht. Welche Vermessenheit ist es also, wenn solche Augen jene Sonne sehen wollen?'" (Übersetzung nach Müller in *Augustinus. Soliloquia. De immortalitate animae = Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*, Lateinisch – Deutsch, Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs, Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller, München/Zürich 1986.) Ähnlich noch einmal in *Soliloquia* 1,17.

[159] Vgl. Fischer, „Irrwege des Lebens", 57.

[160] Seneca *Epistulae morales ad Lucilium* 82,3.

[161] Vgl. Augustinus *De ordine* 1,4. Auch der spätere Augustinus, etwa in *Epistula* 101,3.

[162] Vgl. Manfred Svensson, *Theorie und Praxis bei Augustin. Eine Verhältnisbestimmung*, (Reihe: Alber-Reihe Thesen, Bd. 36; = Dissertationsschrift, Universität München, 2007), Freiburg/München

„manebit autem nunc in fide credentium, tunc autem facie ad faciem contemplandum erit, cum apparuerit uita nostra et nos cum ipso apparebimus in gloria. quisquis autem arbitratur homini uitam istam mortalem adhuc agenti posse contingere, ut dimoto atque discusso omni nubilo phantasiarum corporalium atque carnalium serenissima incommutabilis ueritatis luce potiatur et mente penitus a consuetudine uitae huius alienata illi constanter et indeclinabiliter haereat, nec quid quaerat nec quis quaerat intellegit. credat ergo potius sublimi auctoritati minimeque fallaci, quamdiu sumus in corpore, peregrinari nos a domino et ambulare per fidem, nondum per speciem;“[163]

Sabbat

Die fragile Vorläufigkeit[164] der diesseitigen Gotteserkenntnis entspricht der Fragilität und der Vorläufigkeit des *otium*. Der *quies* als der finalen Ruhe in Gott gegenüber eignet dem *otium* immer ein Grundzug des Defizitären. Dies auch deshalb, weil alles

---

2009, 208; dort mit Verweis auf Frederick van Fleteren, "Augustine and the Possibility of the Vision of God in this Life", in: *Studies in Medieval Culture* 11 (1977), 9–16, bes. 13 f. Die diesseitig mögliche Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit ist darum immer Stückwerk, bleibt partiell und unstet. Dies entspricht auch dem von Augustinus selbst geschilderten Erleben der Gottesschau bzw. der „Vision" zu Ostia, obgleich dies die Erfahrung keineswegs in ihrer Bedeutung mindert. Vgl. Dieter Hattrup, „Die Mystik von Cassiciacum und Ostia", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 389–443. Er betont, dass es gerade diese Erfahrung und im Weiteren die Zeit von Cassiciacum und Ostia sei, die als „Höhepunkt" bzw. „Hochebene" die Bedeutung der Schilderung insgesamt ausmachen: „Das eine Jahr von Cassiciacum und Ostia ist die Perle, nach der Augustinus ein Leben lang ausgeschaut hat. Deshalb sollte man die Berührung der ewigen Weisheit […] nicht als einen sekundenweisen Ausnahmefall annehmen, sondern sie in den Rahmen des Aufenthaltes in Cassiciacum und Ostia stellen und diesen wieder in den Rahmen seines gesamten Lebens. Das Erlebnis von Ostia ist ‚die Voraussetzung für die spätere Auslegung der Schöpfungsgeschichte', wie auch ohne die Schöpfungslehre Ostia nicht denkbar ist, da durch sie der neuplatonische Aufstieg seinen Frieden bekommt. Denn der Abstieg löst keine Verzweiflung mehr aus. Ja, man kann sagen, Ostia symbolisiert in der Synthese von Neuplatonismus und Christentum die gesamte Existenz Augustins." (S. 390 f.). Übrigens ist das von mir hier der Einfachkeit halber als „Vision" bezeichnete Ereignis begrifflich kaum angemessen zu fassen, wie Hattrup (S. 426 f.) unter Verweis auf einschlägige Literatur ganz richtig bemerkt. Er spricht – aufgrund von *Confessiones* 9,24 („attingimus eam modice toto ictu cordis") sowie 9,25 („attingimus aeternam sapientiam") – von der „Berührung von Ostia", was aber mindestens ebenso missverständlich ist, da dies eine sensorisch-taktile Erfahrung nahelegt. Den Zusammenhang und die Nähe zu den Beschreibungen in den *Enneaden* Plotins hat bereits Paul Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Œuvre de saint Augustin*, Paris 1938, herausgestellt. Deutsch in Paul Henry, „Die Vision zu Ostia", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, hg. v. Carl Andresen, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 5), Darmstadt 1962, 201–270.

[163] Augustinus *De consensu evangelistarum* 4,20: „Wenn jemand glaubt, dass es dem Menschen immer noch in diesem Leben weilend widerfahren könnte, dass er, nachdem er jegliches Bild des Körperlichen und Fleischlichen niedergelegt und fallengelassen hat, und so aus dem heiteren Licht der unwandelbaren Wahrheit trinkt und Ihm folglich beständig und ungeschmälert anhängt, weil er durch den Geist sich aus der Gewohnheit dieses Lebens innerlich getrennt hat, dann versteht er weder was er sucht, noch wer es ist, der sucht. Eher sollte er der Autorität, die nicht irrt, glauben, die lehrt, dass während wir in diesem Körper sind, wir zum Herrn pilgern und durch Glauben, nicht durch Schauen wandeln" (Übersetzung nach Svensson).

[164] Vgl. Svensson, *Theorie und Praxis bei Augustin*, 211, der von der diesseitigen Unmöglichkeit der *habituellen* Gottesschau spricht.

otiale in der Welt und mithin Teil der vergehenden Schöpfung ist, unbeständig und also immerzu vergehend.

„*domine deus, pacem da nobis – omnia enim praestitisti nobis* [Jes 26,12] – pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uespera. omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum ualde bonarum modis suis peractis transiturus est: et mane quippe in eis factum est et uespera. [13,51] dies autem septimus sine uespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam […].“[165]

Der ewige Sabbat als Vervollkommnung der Schöpfung am Ende der Zeit ist Ausdruck des unvergänglichen Bestehens in Gott. In der erscheinenden Wirklichkeit vermag der Mensch jene Ruhe nicht zu finden, die er so sehr ersehnt. Daher gilt:

„intus est, in corde est sabbatum nostrum.“[166]

Dieser Tag der Ruhe ist ohne Anfang und Ende und wir treten am Ende der Zeit erneut ein in jene Gegenwart Gottes. Alles weltliche Gewordene, an dem wir uns jetzt zu ergötzen vermögen, in dem wir vorläufig ausruhen können, ist in seiner zeitlichen Struktur dem Vergehen überantwortet. Die Ruhe selbst und im eigentlichen Sinne, von „den ontologischen Grundlagen her betrachtet, ist […] in ihrer Idealform ein göttliches Attribut“[167]. Als Ausdruck des ihm eignenden Grades unübertrefflicher Vollkommenheit und der Erfüllung, der außerhalb des menschlichen Zeitbegriffs liegt, wird dieser Endzustand daher auch als achter Tag, der Tag nach dem Tag des Sabbats und der Ruhe, als „pacem super pacem“ bezeichnet.[168] Von diesem Tag heißt es: „Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen. Siehe, das wird das Endziel ohne Ende sein. Denn was ist andres unser Ziel, als zu dem Reiche hinzugelangen, das kein Ende hat?“[169] Der Sabbat ist aber – ähnlich wie bereits bei Ambrosius – auch im Werk des Augustinus nicht nur eschatologisch besetzt. Es lassen sich durchaus auch konkrete Anwendungen und Diskussionen biblischer Sabbatbezüge finden. So etwa in *Contra Adimantum Manichei discipulum*, wo

[165] *Confessiones* 13,50 f.: „Herr und Gott, gib uns den Frieden – hast du uns nicht schon alles gegeben? –, den Frieden der Ruhe, des Sabbats, den Frieden ohne Abend. Denn all diese Dinge, die in ihrer herrlichen Ordnung sehr schön sind, werden ja, wenn ihr Werk getan ist, vergehen, sie erhielten ja ihren Morgen und ihren Abend. Aber der siebente Tag kennt keinen Abend und keinen Untergang. Du hast ihn zu immerwährendem Verharren geheiligt.“

[166] *Enarrationes in Psalmos* 91,2.

[167] Müller, „Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott“, 643.

[168] Vgl. dazu Georges Folliet, „La typologie du ‚sabbat‘ chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400“, in: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 371–390. Folliet untersucht den engen Zeitraum zwischen 389 und 400 n. Chr., wobei er die Eschatologisierung der Entwürfe in dieser Phase eindeutig herausarbeitet. Ein textlich konkreteres Beispiel findet sich etwa mit *Sermo (ab A. Mai editi)* 94, *Sermo* 260, *Contra Faustum Manicheum* 12,15; *De civitate dei* 22,30. Dort wird zumeist auch deutlich gemacht, dass die Ruhe zwar dem siebten Tag, die Auferstehung aber dem achten Tag zukommt. Somit haben beide „Tage“ eine konzeptuelle, interpretatorische Eigenständigkeit.

[169] Augustinus *De civitate dei* 22,30: „ibi uacabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, amabimus et laudabimus. ecce quod erit in fine sine fine. nam quis alius noster est finis nisi peruenire ad regnum, cuius nullus est finis?“ Diese Stelle zitiert später Thomas von Aquin *In III Sententiarum* distinctio 35, quaestio 1, articulus 4, quaestiuncula 1, sed contra 2, in der Rede von der *vita contemplativa*.

auf Num 15,35 rekurriert wird;[170] vor allem bietet aber *Contra Faustum Manicheum* eine Reihe von Sabbatbezügen.[171] Auch wird der Unterschied einer christlichen Sabbatinterpretation dem (behaupteten) jüdischen Verständnis entgegengestellt – worin Augustinus ebenfalls offensichtlich mit Ambrosius korrespondiert. So heißt es beispielsweise in einem Brief:

„ideoque inter omnia decem illa praecepta solum ibi, quod de sabbato positum est, figurate obseruandum praecipitur, quam figuram nos intellegendam, non etiam per otium corporale celebrandam suscepimus. cum enim sabbato significetur spiritalis requies."[172]

Er betont sodann auch noch einmal die Distanz zum jüdischen Verständnis des Sabbat als „otium ab opere corporali"[173]. In den *Enarrationes in Psalmos* kommentiert Augustinus das Sabbatgebot „obserua diem sabbati" aus Dtn 5,12 mit dem Hinweis, dass dies weder fleischlich noch im Sinne des jüdischen Missbrauchs des *otium* des Sabbats gemeint sei, da die Juden es für die *nequitia* fehlgebrauchen würden.[174] An anderer Stelle urteilt er: „hunc in praesenti tempore otio quodam corporaliter languido et fluxo et luxurioso celebrant Iudaei. uacant enim ad nugas."[175] Der wahre Sabbat hingegen, so betont Augustinus an dieser Stelle und nimmt damit einen von ihm bereits früher geäußerten[176] und von uns später ausführlich zu erörternden Gedanken (siehe S. 259ff.) auf, bedeutet ein „cogitans requiem in deo tuo et propter ipsam

---

[170] Vgl. Augustinus *Contra Adimantum Manichei discipulum* 22. Hier handelt der Text davon, dass Num 15,35 und die Anweisung Gottes an dieser Stelle zur Bestrafung eines Mannes, der am Sabbat Holz sammelte, in ihrem Verhältnis zur Wahrung der Sabbatruhe betrachtet werden. Das *otium* in seiner direkten Relation zur Genesis-Anweisung und also als Gebot der Ruhe, des Nicht-Tuns wird erklärt. Zum Sabbatmotiv bei Augustinus, vgl. vor allem Thomas Raveaux, „Augustinus über den Sabbat", in: *Augustiniana* (Louvain) 31 (1981), 197–246, sowie *Augustiniana* (Louvain) 33 (1983), 58–85.

[171] Vgl. etwa Augustinus *Contra Faustum Manicheum* 5,6; 18,2; 18,5; 19,9; 32,3. Teilweise finden sich diese Begriffsverwendungen allerdings in der Redewiedergabe des Faustus.

[172] Augustinus *Epistula* 55,22.

[173] Vgl. Augustinus *Epistula* 55,22.

[174] Vgl. Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 32,2,1,6: „non carnaliter, non Iudaicis deliciis, qui otio abutuntur ad nequitiam (melius enim utique tota die foderent, quam tota die saltarent), sed cogitans requiem in deo tuo et propter ipsam requiem omnia faciens, abstinens ab opere seruili. *omnis* enim *qui facit peccatum, seruus est peccati*, et utinam hominis et non peccati! haec tria pertinent ad dilectionem dei, cuius cogites unitatem, ueritatem, uoluntatem. est enim quaedam uoluntas in domino, ubi uerum sabbatum, uera requies." Der hier von Weidmann verwendete Text erscheint mir wesentlich schlüssiger als der in CCL 38 verwendete, wo bspw. *voluptas* statt *voluntas* gelesen wird.

[175] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 91,2. Vgl. auch *Sermo* 9,3, wo Augustinus eingehender das „Gebot der Sabbatruhe als eschatologische[n] Typos der ewigen Ruhe" (Drobner in *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job = Sermones 6–12*, Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von Hubertus R. Drobner, (Reihe: Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter; Bd. 10), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2003, 157) darlegt, dazu eine spirituelle Bedeutung des Gebotes gegen dessen äußerliche Interpretation stellt, die er – wie auch schon Ambrosius – den Juden zuschreibt, und zuletzt festhält: „tibi autem dicitur ut obserues spiritaliter sabbatum, in spe futurae quietis quam tibi promittit dominus. quisquis enim propter illam quietem futuram agit quidquid potest, quamuis laboriosum uideatur quod agit, tamen si ad fidem promissae quietis id refert, nondum quidem sabbatum habet in re, sed habet in spe. tu autem ad hoc uis requiescere ut labores, cum ad hoc debeas laborare ut requiescas." Hier bedient sich Augustinus also des bei ihm häufig zu findenden Gegensatzpaares *in re – in spe*. Vgl. ebd., 209.

[176] Siehe dazu die Erläuterungen zu Augustinus *De vera religione* 65 (unten S. 267 f.).

requiem omnia faciens, abstinens ab opere seruili". Die *cogitatio* wiederum ist näher bestimmt und bezogen auf die *dilectio dei*, welche sodann ein Bedenken von Einheit, Wahrheit und Wille bezeichnet. Gerade das Ruhen des Willens im Herrn aber ist Ausdruck des wahren Sabbats und der wahren *requies*. Damit gründet der Begriff der Sabbatruhe hier in der Rechtleitung des Willens in Gott, dem Herrn, und umgreift die drei Momente: das Gottesgedenken, das ruhende Wirken und das Lassen von den falschen Werken bzw. des falschen Modus des Wirkens – nämlich eines knechtischen Tuns. Dieser letzte Aspekt wird, wie bereits bemerkt, später ausführlicher erläutert. Wir können jedenfalls erkennen, wie der (präsentische) jüdische Sabbat und der (eschatologische) himmliche Sabbat immer wieder eng zusammengeführt werden und wie letztendlich der „jüdische[…] Sabbat als ‚figura' des himmlichen Sabbat"[177] neuinterpretiert wird.

Vorläufigkeit des otium

Das *otium* mag eine Auszeit in der Welt durch eine zeitweilige Entfernung aus bestimmten äußeren Strukturen darstellen – ein wirkliches Zur-Ruhe-Kommen kann es aber niemals bieten. Daher ist es auch nicht Ziel des Christen, diesem Leben im *otium* um jeden Preis nachzueifern und darüber das Gebot des Wirkens am Menschen zu vergessen.[178] Wie wir weiter sehen werden, ist die gewählte Lebensform als solche irrelevant und allein das Endgut, ergriffen über die Verwirklichung in der Gottes- und Nächstenliebe, entscheidet über Sinn und Gelingen des jeweiligen Lebens.[179]

Dennoch ist die *quies* nicht nur Gegenstand der Eschatologie. Wenngleich die Vielzahl der Wörterbücher *quiescere* und *requiescere* als nahezu synonym angibt,[180] lassen sich doch grundlegende Unterschiede ausweisen. So legt etwa die Verwendung in der später (siehe S. 260) ausführlich zitierten Textstelle aus *Confessiones* 13,52 nahe, dass *requiescere* und *quiescere* zunächst *perspektivisch* in Hinsicht auf das Bezugsobjekt oder den zeitlichen Aspekt unterschieden werden können und die vollkommene und immerwährende Ruhe bei Gott vorrangig mit *requiescere* zu bezeichnen ist. Dass Augustinus für eine differenzierte Verwendungsweise von Präfixformen mit *re* durchaus einen wachen Blick hat, zeigt sich auch in anderen Wortverwendungen. Es lässt sich bspw. in einer Formulierung („Gib Dich mir, mein Gott, und gib Dich mir zurück!"[181]) erkennen, welche eine explizite Steigerung von *dare* zu *reddere* nutzt. Die an prominenter Stelle verwendeten Formen von *requiescere* zeigen anhand des Präfixes *re* zweierlei. Zum Ersten lässt sich dieses *re* im Sinne eines Einruhens in Gott interpretieren. Dies heißt, dass es einen Relationspunkt ankündigt, auf den

---

177 Sieben, „Otium – negotium", 408 verweist dazu auf Augustinus *Epistula* 55,18 („otio corporaliter celebrando") und *Contra Faustum Manicheum* 18,2 („sabbatorum otium").

178 Vgl. Augustinus *Epistula* 130,19.

179 Siehe die unten angeführte Belegstelle in Augustinus *De civitate dei* 19,2.19 (unten S. 278 f.).

180 Ein zwar älteres jedoch besonders anschauliches Beispiel ist Friedrich Karl Kraft, *Deutsch-lateinisches Lexikon*, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig/Merseburg 1824, 465. Oft werden die Begriffe *quiescere*, *requiescere* und *otiosum esse* rundheraus synonym verstanden.

181 Augustinus *Confessiones* 13,9: „da mihi te, deus meus, redde mihi te" (Übersetzung nach Bernhart).

hin die Ruhe ausgesagt ist, dass diese Ruhe also sogleich nach einem Worin fragen lässt.[182] Zum Zweiten lässt sich dieses eschatologische „Einruhen" in Gott im Sinne einer vervollkommnenden Rückkehr begreifen. Dieser Gedanke findet sich explizit formuliert.[183] Augustinus betont allerdings, dass aus der Perspektive der Zeitlichkeit das Woraufhin des Menschen, der Gegenstand seiner Sehnsucht, bedeutsamer ist als das Wissen um das Woher, da dies allein über das Gelingen des Lebens entscheidet.

„sane in serie temporalium inquisitioni praeteritorum futurorum exspectatio praeferenda est […]. et reuera in his etiam, quae ad hanc uitam pertinent prosperis aduersisue rebus, quid quisque fuerit non satis curat; in id uero quod futurum speratur sese omnis curarum aestus adglomerat."[184]

Er vergleicht das menschliche Leben sodann – und damit steht er in einer langen Tradition – wieder mit einer Schiffsreise auf dem Meer,[185] für welche es ebenso wenig relevant ist, zu wissen aus welchem Hafen man einst abfuhr, solange man nur das Ziel klar vor Augen habe.

---

[182] Vgl. dazu Johann Konrad Schwenck, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache, mit Vergleichung der griechischen und deutschen*, Frankfurt am Main 1827, 653. Michiel de Vaan sieht zunächst keinen tieferen Bedeutungsgewinn durch das Präfix von *re-quiescere* gegenüber *quiescere*, verweist in der separaten etymologischen Rekonstruktion des Präfixes *re* allerdings wohl auf die eigentliche Bedeutung; de Vaan, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, 508 bzw. 516. Dass er darüber hinaus „be idle" als angemessene Übersetzung des *requiescere* versteht, darf nicht verwirren, bedenkt man die problematische Offenheit dieses englischen Begriffs, der sodann keineswegs dem hier unter *otium* Verstandenen entspricht.

[183] Etwa in den *Soliloquia* 1,2,21: „pater pignoris, quo admonemur redire ad te".

[184] Augustinus *De libero arbitrio* 3,61: „In der Reihenfolge des Zeitlichen aber ist die Erforschung des Vergangenen weniger wichtig als der Ausblick in die Zukunft. […] Ist es doch ebenso bei den erfreulichen und widrigen Ereignissen dieses Lebens, dass man sich nicht viel um das kümmert, was man einst erlebt hat, aber die ganze Unruhe der Sorge sich der Zukunftshoffnung zuwendet."

[185] Die Metapher und die Imaginationen von der Schifffahrt lassen sich in die älteste antike griechische Literatur zurückverfolgen. Schon der als erster Philosoph geltende Thales von Milet ging bekanntlich vom Wasser als ἀρχή aller Dinge aus, auf dem sodann das feste Land nur wie ein Schiff treibe (vgl. Aristoteles *De caelo* 294a 28; *Metaphysik* 983b 20; Seneca *Naturales quaestiones* 3,14). Für Augustinus sicher relevante Vorlagen sind außerdem Platon *Phaidon* 85d sowie Plotin *Enneade* 1,6,8. In jüngerer Zeit hat sich vor allem Hans Blumenberg (*Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main 1997) mit erhellenden Analysen zur Beschreibung des Lebens und des Ganzen als Schiffahrt auf dem Meer geäußert. Blumenberg begreift die „nautische Daseinsmetaphorik" als Instrument, anhand dessen vor allem „die Behaglichkeit und Ruhe, die Sicherheit und Heiterkeit des Hafens [herausgestellt wird], in dem die Seefahrt ihr Ende finden soll" (S. 9). Dass gerade das Schiff und das Meer als Metaphern des Daseins gebraucht werden, wird vor dem Hintergrund der Analysen von Michel Foucault („Von anderen Räumen", in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4: *1980–1988*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt am Main 2005, 931–942) noch einmal verständlicher: Dieser bezeichnet das Schiff auf dem Meer, jenes „größte Reservoir für die Fantasie", als „Stück schwimmenden Raumes […], Orte ohne Ort, ganz auf sich selbst angewiesen, in sich geschlossen und zugleich dem endlosen Meer ausgeliefert" und als „Heterotopie *par excellence*" (S. 942). (Vgl. dazu auch Michael Makropoulos, „Meer", in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. Ralf Konersmann, 3., erweit. Aufl., Darmstadt 2011, 240–252 und die dort genannte Literatur). Zur Seefahrtsmetaphorik in den Cassiciacum-Dialogen, siehe Jörg Trelenberg, *Augustins Schrift ‚De ordine'. Einführung, Kommentar, Ergebnisse*, (Reihe: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 144; = Habilitationsschrift, Universität Münster (Westfalen), 2007), Tübingen 2009, 372 f. An anderer Stelle vergleicht Augustinus bspw. den Gebrauch der Sinne mit einem Schiff. Vgl. *Soliloquia* 1,9. Dort auch *negotium*.

„[…] wie es für einen nach Rom Reisenden nichts ausmachte, wenn es ihm entfallen wäre, von welchem Gestade er abgereist ist, falls er nur wüsste, wohin er von dem Orte, wo er sich befindet, den Bug des Schiffes zu lenken hat, und wie es ihm nichts nützte, an das Gestade zu denken, von dem er aufgebrochen ist, wenn er im Irrtum über den Hafen von Rom an irgendwelche Felsen stieße, ebenso wird es mir nichts schaden, wenn ich mich des Anfangs meiner Lebenszeit nicht erinnere, wenn ich nur das Ziel weiß, wo ich Ruhe finden kann. Und ebensowenig würde mir eine Erinnerung oder Vermutung betreffs meines Lebensbeginns etwas nützen, wenn ich über Gott, in dem allein alle Nöte der Seele ihr Ende finden, anders dächte, als es seiner würdig ist, und in die Klippen des Irrtums geriete.“[186]

In diesem Kontext ist eine Klarstellung des Augustinus bedeutsam: Er betont nunmehr nämlich, dass dies keineswegs eine Abwertung der Beschäftigung mit den ersten Dingen aus der Schrift heraus darstelle. Diese sei nur eben erst unter den gegebenen Umständen, dann nämlich, wenn es das *otium* zulasse, sinnvoll:

„Man möge diese Ausführungen nicht so missverstehen, als wollten wir befähigte Leute daran hindern, an der Hand der göttlich inspirierten Schriften Forschungen darüber anzustellen, ob die eine Seele von der anderen abstammt, oder ob sie bei jedem einzelnen Lebewesen neu entstehen, […] Sie mögen sich immerhin damit befassen, wenn diese Betrachtung und Erörterung zur Lösung einer anderen wichtigen Frage nötig ist oder wenn wichtigere Dinge ihnen Muße lassen, dies zu erforschen und zu diskutieren.“[187]

Doch greifen wir nun noch einmal den Gedanken der eigentlichen Heimat in Gott und der Sehnsucht nach der notwendigen Rückkehr zu ihm auf. Wenn dieser ernst genommen werden soll, dann ist die *quies* eben auch Gegenstand der Protologie, bedenkt man, dass im Bild der Bibel der Schöpfer sein Werk gerade dadurch vollendet, dass er am siebten Tage „ruhte“. Aufgrund der ausstehenden Offenheit des menschlichen Heils ist die Eschatologie für den Menschen zunächst eben heilsrelevanter und also der Protologie voranzustellen.

Die konkrete Wortwahl des Bibeltextes in der Beschreibung vom Ruhen Gottes am siebten Tag braucht an dieser Stelle nicht ausführlich untersucht zu werden,[188] was wohl auch angesichts der schwierigen Quellenlage der Vetus Latina kaum ergiebig wäre, da deren Texte „stark schwanken, sich überkreuzen und verflechten, [so]dass

---

[186] Augustinus *De libero arbitrio* 3,61: „et sicut uerbi gratia Romam nauiganti nihil noceret si excidisset animo a quo litore nauem soluerit, dum tamen ab eo loco ubi esset non ignoraret quo proram dirigeret, nihil autem prodesset meminisse litoris unde iter exorsus sit si de Romano portu falsum aliquid existimans in saxa incidisset, ita neque si non tenuero initium temporis uitae meae quicquam mihi oberit scienti quo fine requiescam, nec prodesset aliquid illa siue memoria siue coniectura inchoatae uitae si de ipso deo qui unus laborum animae finis est aliter quam dignum est opinatus in scopulos erroris inruerem.“

[187] Augustinus *De libero arbitrio* 3,62: „nec iste sermo ad id ualuerit ut quisquam nos prohibere arbitretur ut quaerant qui potuerunt secundum scripturas diuinitus inspiratas, utrum anima de anima propagetur an suo cuique animanti singulae in ipso fiant […], si uel alicuius expediendae necessariae quaestionis ratio flagitat ista considerare atque discutere uel a rebus magis necessariis otium ad haec quaerenda et disserenda conceditur […].“

[188] Der hebräische Text spricht in Gen 2,2 f. bekannterweise von „šbt“. Zur Etymologie und zum Bedeutungsfeld dieses Begriffs, vgl. Alexandra Grund, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, (Reihe: Forschungen zum Alten Testament; Bd. 75), Tübingen 2011, bes. 43–50.

es unmöglich scheint, in diesen Wirrwarr etwas Ordnung zu bringen“[189]. Zwar legen die vorhandenen Überlieferungen eine relative Eindeutigkeit im Vokabular nahe, in dem eine Vielzahl der Traditionen von *requiescere* sprechen, doch lassen sich auch Verwendungen von *quiescere* oder auch *cessare* nachweisen. Vor allem die zweite Variante stellt ein grundsätzlich anderes Moment als das bloße Ruhen in den Fokus, insofern das Verb eher das kurzzeitige Aussetzen im Sinne von „zögern“ bzw. „untätig verbringen“ oder „rasten“ meint. In der Vulgata finden sich für Gen 2,2 und 2,3 jedenfalls beide Varianten.

„(2,2) conpleuitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et requieuit die septimo ab uniuerso opere quod patrarat (2,3) et benedixit diei septimo et sanctificauit illum quia in ipso cessauerat ab omni opere suo quod creauit Deus ut faceret.“

Nun ist aber – gerade auch angesichts des Umstandes, dass es möglich ist, dass Augustinus sich „selber […] seinen Text geschaffen hat“[190] – vor allem erhellend, welche Vokabel Augustinus selbst zur Wiedergabe der Vollendung der Schöpfung wählt und es lässt sich finden, dass er selbst die gängige Tradition aufgreift, indem er das Ende des göttlichen Schöpfungshandelns am siebten Tage mit *requiescere* formuliert.

„[…] quod scriptum est deum consummato caelo et terra et omnibus quae fecit requieuisse die septimo ab omnibus operibus suis et benedixisse diem septimum et sanctificasse eum, quia requieuit ab operibus suis.“[191]

Er folgt so aber nicht einfach der Texttradition. Vielmehr ist dies der textliche Grund für die augustinische Interpretation, wonach das Ruhen in Gott als Ziel der menschlichen Existenz begriffen wird. Das Ruhen selbst gilt dem Schöpfungsbericht als Abschluss und Vollendung des göttlichen Schöpfungswirkens. Der Mensch – als Teil dieser Schöpfungswirklichkeit – bildet diese prozesshafte Eröffnung aller kreatürlichen Wirklichkeit im Ablauf der Schöpfungshandlung in sich ab und ist selbst als eine *Welt* (i. S. v. Schöpfung) *im Kleinen* auf diesen Prozess hin entworfen. Auch wenn sich in seinen Texten eine derartige Formulierung nicht explizit finden lässt, so ist dennoch in der Genesis-Interpretation dieser Gedanke mehr oder weniger deutlich

[189] Bonifatius Fischer (Hg.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, Bd. 2: *Genesis*, Freiburg 1951–1954, 14* (Textbeschreibung).

[190] Ebd. Der Autor rekurriert an dieser Stelle auf die von Donatien de Bruyne vertretene These, welche Augustin als „reviseur de la Bible“ sieht (Donatien de Bruyne, „Saint Augustin reviseur de la Bible“, in: *Miscellanea Agostiniana* 2 (Rom 1931), 521–608). Diese gilt in Hinblick auf viele biblische Bücher mittlerweile als widerlegt, was wiederum auch die eigene Textvorlage für die Genesis fragwürdig werden lässt. Vgl. Hermann Josef Frede, „Die Zitate des Neuen Testaments bei den Lateinischen Kirchenvätern. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte“, in: *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, (Reihe: Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung; Bd. 5), hg. v. Kurt Aland/Matthew Black, Berlin 1972, 455–478, bes. 466. Des Weiteren Eva Schulz-Flügel, „Der lateinische Bibeltext im 4. Jahrhundert“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker H. Drecoll, Tübingen 2007, 109–114.

[191] Augustinus *De Genesi adversus Manicheos* 1,33. So auch bspw. in 1,35 sowie 1,41: „post enim talia opera speranda est requies in die septimo qui uesperam non habet.“

angelegt.[192] Gerade auch in den *Confessiones* spricht er sodann ausdrücklich von der „creatura spiritali" (13,4), was eine der äußeren Schöpfung analoge Interpretation des inneren Menschen nahelegt. Was konkret mit diesem inneren Menschen gemeint ist, erläutert Augustinus an anderer Stelle.

„et direxi me ad me et dixi mihi: tu quis es? et respondi: homo. et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius. quid horum est, unde quaerere debui deum meum, quem iam quaesiueram per corpus a terra usque ad caelum, quousque potui mittere nuntios radios oculorum meorum? sed melius quod interius."[193]

Der Mensch als leib-seelisches Wesen hat Anteil an der Außen- und der Innenwelt. Im Menschen berühren sich beide in eigentümlicher Weise und bilden eine Einheit. Da aber das Innen über das von der Außenwelt her erfahrene urteilt und als Instanz über dieser Außenwelt steht, weil vielmehr eine mittlere Instanz zwischen Innen- und Außenwelt steht und in ihrem Urteil ihr beide unterliegen,[194] nimmt der Mensch eine spezifische Rolle im Schöpfungsgefüge ein. Gerade auch aus dieser mittleren Instanz heraus erklärt sich die für Augustinus so große Bedeutung des menschlichen Willens. Aufgrund dieser spezifischen Struktur hat der Mensch nun zwar einen gewissen Anteil am Unvergänglichen, doch ist er eben bedingter Teil der Schöpfung, in der es für ihn zwar *otium*, aber keine *quies* gibt.

Finalität der quies[195]

Der tatsächliche Zielpunkt allen Strebens ist nunmehr also nicht das *otium*. Es ist vielmehr die *quies*, welche sich erst in Gott erfüllt: „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, domine."[196] Das *otium* bezeichnet allein ein Relationsverhältnis und mithin eine Spannung, in welcher der Mensch sich denkend in der Welt zu Gott (und also über die Welt hinaus) verhalten kann. Diese Spannung ist grundsätzlich positiv, beschreibt sie doch eine Näherungsweise des Menschen zu Gott hin.[197] Das Herz als Ausdruck des Sehnens des Menschen, das außerdem das Verhältnis des Menschen zu Gott über eine Liebesrelation beschreibt, schlägt unruhig und unvermeidlich bis zu jenem Punkt des Todes, in welchem der Mensch sodann in Gott eingeht. Der zitierte

---

[192] Vgl. Ruth Finckh, *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, (= Dissertationsschrift, Universität Göttingen, 1997), Göttingen 1999, 54.

[193] Augustinus *Confessiones* 10,9: „Und ich wandte mich auf mich und sprach zu mir: wer bist nun du? Und gab zur Antwort: Mensch. Und da erzeigen sich in meinem Sinne Leib und Seele, eines draußen und das andere drinnen. Was von beiden ist's, wo ich meinen Gott erfragen soll, nach dem ich auf Leibes Weise schon auf der Suche war von der Erde bis zum Himmel, soweit ich nur als Boten die Blicke meiner Augen schicken konnte? Aber besser ist, was innen ist."

[194] Vgl. dazu Augustinus *Epistula* 140,3: „anima rationalis".

[195] Vgl. dazu noch einmal Sieben, „‚Quies' et ‚otium'". Sieben gibt einige Hinweise zum *otium*-Begriff bei Augustinus, die er sodann in seinem bereits genannten Artikel „otium – negotium" (*Augustinus-Lexikon*, Bd. 4) noch einmal weiter ausführt. Der *quies*-Begriff bei Augustinus (oder sogar das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander) wird dabei allerdings, obgleich der Lemma-Titel anderes nahelegt, leider kaum behandelt.

[196] So das bekannte Diktum am Beginn der *Confessiones* 1,1.

[197] Ähnlich, jedoch nicht in Bezug auf *otium*, König, *Das organische Denken Augustins*, 160.

Satz des Augustinus lässt sich so auch ganz physisch begreifen: Solange wir leben und unser Herz schlägt, solange vermögen wir in der beständigen Bewegung der Welt nicht anzukommen in Gott. Wahre Ruhe und Ankunft, wahre Stasis, gibt es allein im Tod, welcher so zur zentralen Erlösungs- und Hoffnungsperspektive wird. „Wo ist Ruhe? Wo ist Heil? Wo ist Hoffnung? Kommt, ihr alle, hört auf zu fluchen, lernt anzubeten. Auf der Erde werdet ihr geprüft, im Himmel gekrönt."[198]

Die in Gott allein erreichbare *quies* ist so aber über allem Spannungsverhältnis von *otium* und *negotium*, in ihr vermag sich der Mensch nicht einmal mehr denkend zu Gott zu verhalten. In der göttlichen *quies* endet das Denken des Menschen, so wie in ihr alle Differenz und Relation aufgehoben wird und in einer Einheit mit Gott aufgeht.

> „Wenn Du selbst, am Ende Deines sehr guten Wirkens, dass Du doch in Ruhe vollbrachtest, am siebenten Tag geruht hast, so sagt uns die Stimme Deiner Schrift voraus, dass auch wir nach unseren – weil von Dir uns geschenkten auch sehr guten – Werken am Sabbat des ewigen Lebens in Dir ausruhen werden. Denn dann wirst auch Du in uns ausruhen, wie Du jetzt in uns am Wirken bist, und so wird Dein Ruhen durch uns sein, wie diese Deine Werke jetzt durch uns erfolgen. Indes bist Du, Herr, immerfort am Wirken und immerfort am Ruhen; Du bewegst Dich nicht in der Zeit, noch ruhst Du in der Zeit und erzeugst trotzdem zeithafte Schauungen, erzeugst die Zeit selber und die Ruhe am Ende der Zeit. […] Du bist dauernd in Ruhe, denn Deine Ruhe bist Du selber."[199]

Die wahre *quies* bezeichnet in ihrer höchsten Form also den Endzustand bei Gott, während noch *otium* den Zustand, in welchem sich die reinste Form der Reflexion auf Gott hin vollzieht, bezeichnet. Somit ist die Ruhe noch über dem *otium* einzuordnen, das *otium* wiederum ist der *quies* vorausgehend. Demnach erweist sich diese Ordnung als strukturell analog zu jener Ordnung von ἕν und νοῦς, d. h. von ἡσυχία und σχολή, die wir bei Plotin eruierten. In der Reflexion des Denkens spiegelt sich aber auch noch die kleinste Form der Unruhe, insofern die Denk-Bewegung ein Versuch des Verharrens bei sich selbst ist, ohne dass dabei aber schon, nach den Bedingungen der diesseitigen Welt, das Selbst und auch Gott erreicht werden könnten. Damit können wir zunächst festhalten: *In der Welt gibt es keine Ruhe, wohl aber Muße.* Eine Identifikation von *quies* und *otium* wäre mithin nicht zutreffend. Beide Begriffe sind klar zu unterscheiden, da im Gefüge der Welt wohl das *otium*, nicht aber die wahre (finale) *quies* in Gott erreichbar ist. Dass es dennoch einzelne Stellen gibt, die eine

---

[198] Augustinus *Sermo* 105,13: „ubi requies? ubi salus? ubi spes? ueniant ergo, desinant blasphemare, discant adorare: scorpii pungentes a gallina comedantur, in corpus traicientis conuertantur; in terra exerceantur, in caelo coronentur." (Übersetzung nach Boros, S. 243 [703] – dort allerdings mit falscher Stellenangabe).

[199] Augustinus *Confessiones* 13,51–52.53: „[…] ut id, quod tu post opera tua bona ualde [Gn 1,31], quamuis ea quietus feceris, requieuisti septimo die, hoc praeloquatur nobis uox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona ualde [Gn 1,31], quia tu nobis ea donasti, sabbato uitae aeternae requiescamus in te. etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos. tu autem, domine, semper operaris et semper requiescis. nec uides ad tempus nec moueris ad tempus nec quiescis ad tempus et tamen facis et uisiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore. […] tua quies tu ipse es." (Übersetzung hier nach Balthasar, S. 387 f.).

Identifikation nahelegen,[200] die also die „transzendente bzw. eschatologische Ruhe als otium“[201] zu begreifen scheinen, bedarf einer Klärung. An markanter Stelle, zum Ende seines „Lebenswerkes“ *De civitate dei*, schreibt Augustinus:

> „nunc iam quid acturi sint in corporibus inmortalibus atque spiritalibus sancti, non adhuc eorum carne carnaliter, sed spiritaliter iam uiuente, quantum dominus dignatur adiuuare uideamus. et illa quidem actio uel potius quies atque otium quale futurum sit, si uerum uelim dicere, nescio. […] quid est nostra intellegentia ad illam excellentiam? ibi est enim pax dei, quae, sicut dicit apostolus, superat omnem intellectum [Phil 4,7]; quem nisi nostrum, aut fortasse etiam sanctorum angelorum? non enim et dei. si ergo sancti in dei pace uicturi sunt, profecto in ea pace uicturi sunt, quae superat omnem intellectum. […] superat itaque omnem intellectum [Phil 4,7], non dubium quod praeter suum. sed quia et nos pro modo nostro. pacis eius participes facti scimus summam in nobis atque inter nos et cum ipso pacem, quantum nostrum summum est.“[202]

Diese Stelle, welche der Frage nach der jenseitigen *actio* der Heiligen nachspürt, bleibt eine Antwort zunächst dezidiert schuldig. Augustinus bemerkt, dass er das jenseitige Ziel nicht sprachlich-begrifflich und also im Modus der vielheitlichen Diesseitigkeit verstehen kann, da die Einsicht in diese jenseitige Seinsweise nicht durch ein fleischlich durchprägtes Begreifen erfolgen kann, da ihr eine gänzlich andere, diesseitige Begriffsmodi überragende Beschaffenheit eignet. So unterscheidet sich auch die Erfüllung der Schau grundlegend: „modo cum fide uides, tunc cum specie uidebis.“[203] Demgemäß ist auch die Begrifflichkeit, welcher sich Augustinus an dieser Stelle zur Bezeichnung der jenseitigen Beschaffenheit bedient, denkbar unscharf. Beide Begriffe – *quies* und *otium* – werden hier zwar nebeneinander gestellt, doch sind sie nicht notwendig als gegenseitige Entsprechungen zu bewerten, wie noch Sieben meint. Stattdessen deutet gerade der Umstand, dass sie nebeneinander stehen, und die Konjunktion *atque*[204] hier auf eine Unterschiedenheit beider hin. Es lässt sich daran

---

[200] Von einem teilweise synonymen Gebrauch der Termini geht etwa Sieben, „otium – negotium“, 408, aus.

[201] Ebd.

[202] Augustinus *De civitate dei* 22,29: „Nun aber wollen wir endlich, soweit der Herr uns seine Hilfe leiht, sehen, was die Heiligen tun werden in den unsterblichen geistigen Leibern, wenn ihr Fleisch dann nicht mehr fleischlich, sondern schon geistig lebt. Wie freilich dieses Tun oder, besser gesagt, wie ihre Ruhe [*quies*], ihre Muße [*otium*] beschaffen sein wird: wenn ich die Wahrheit sagen soll, ich weiß es nicht. […] Was ist schon unsre Einsicht gegenüber solch einer überragenden Vortrefflichkeit? Denn dort ist ‚der Friede Gottes, der‘, wie der Apostel sagt, ‚jedes Begreifen übersteigt‘ [Phil 4, 7]. Und was kann das für ein Begreifen sein, wenn nicht unsres und wahrscheinlich auch das der heiligen Engel? Nicht aber das Gottes. Wenn die Heiligen erst im Frieden Gottes leben werden, wahrlich, dann werden sie in einem Frieden leben, der alles Begreifen übersteigt. […] ‚Er übersteigt‘ also ‚jedes Begreifen‘, bis auf das Begreifen Gottes selbstverständlich. Weil wir aber den höchsten Frieden in uns, unter uns und mit Gott besitzen, so weit eben der unsre ein ‚höchster‘ ist.“ (Übersetzung nach Perl). Vgl. Christopher Kirwan, *Augustine*, (Reihe: The Arguments of the Philosophers), London/New York 1991, 222.

[203] Augustinus *In epistulam Iohannis ad Parthos* 5,7: „Jetzt schaust du im Glauben, dann wirst du schauen in der ganzen Schönheit.“

[204] Es gibt hierzu, folgt man dem kritischen Apparat der maßgeblichen Edition, in den Handschriften auch keine Variante. Vgl. *Sancti Aurelii Augustini De civitate dei. XI–XXII*, (Reihe: Aurelii Augustini opera, Bd. 14,2; = Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 48), nach der 4. Aufl., Turnhout 1955, 856.

erkennen, dass Augustinus unsicher ist, inwiefern die einzelnen Begriffe überhaupt für die Benennung eines so radikal anderen Zustandes geeignet sind. Zwar ist die Hinordnung des Menschen auf Gott in diesem Zustand zu ihrem Ende geführt: Die allein jenseitig erreichte *pax* wird deshalb auch als „tranquillitas ordinis“[205] begriffen.

Der Heilige kommt also „in Gott“ am Ziel seines Strebens an, doch inhaltlich lässt sich diese Vervollkommnung nicht beschreiben. Daher ist an dieser Stelle – in Folge des Schriftzitats aus Phil 4,7 – auch der *pax*-Begriff der Begriff der augustinischen Wahl. Dass hier *otium* und *quies* nebeneinander stehen, ist also weniger ein Beleg für eine Entsprechung beider, als vielmehr für die Unmöglichkeit der Beschreibung des jenseitigen Zustandes, welcher diesseitig immer unscharf und offen bleiben muss. Es ist deshalb gerade bezeichnend, dass Augustinus beide Begriffe gebraucht, nimmt man an, dass der *otium*-Begriff zwar eine Hinwendung zu Gott, nicht aber ein vollkommenes Eingehen in ihn – das nämlich ist die vollkommene, wahre *quies* – bezeichnet. Im *otium* bleibt so ein letzter Abstand, wenn es sich auch als Gottesdienst erweist.[206] Damit bleibt gerade offen, ob den Heiligen vor Gott noch in irgendeiner Weise *actio* oder *passio* zugesprochen werden kann, oder ob sie nicht vielmehr in der *quies* ganz aufgehen in ihm, ohne noch in irgendeiner Weise unterschieden zu sein. Im ersten Falle ist es gerade die Relation, die ihn im jenseitigen Zustand immer noch kennzeichnete, im letzteren hingegen wäre es gerade die Auflösung der Relation, der Verlust aller Gegensätzlichkeit oder auch nur Unterschiedenheit und der Gewinn der göttlichen, vollkommenen Einfachheit.

Wesentlich für die Klärung der Bedeutung des *quies*-Begriffes bei Augustinus ist das bereits zitierte 13. Buch der *Confessiones*, welches zum Abschluss des Werkes eine Bestimmung des ankommenden Menschen angeht. Dort schreibt Augustinus: „Was nicht in seiner gehörigen Ordnung ist, ist in Unruhe; kommt es in seine Ordnung, so kommt es zu seiner Ruhe.“[207] Unter der Voraussetzung der aristotelischen *Physik*[208] betont er, dass die Liebe gleichsam das Gewicht sei, das den Menschen bewege – womit diese zum Gegenprinzip der physischen Größe wird, welche den Menschen „nach unten“ in die Materialität zieht. Gleichwohl ist hier die Liebe ein ambivalentes Phänomen, äußert sie sich doch als „Liebe zu den irdischen Sorgen“ oder aber als „Liebe zur Sicherheit“[209], wobei eben einzig letztere, die Liebe zur Sicherheit, jene Liebe sei, die den Menschen zu jenem Ort herauf ziehe, an welchem wir sodann die stets ersehnte Ruhe finden können. Gott allein ist dieser Ort, in welchem wir zur „glückseligen Ruhe“[210] finden.

---

[205] Vgl. Augustinus *De civitate dei* 19,13: „pax omnium rerum tranquillitas ordinis.“

[206] Vgl. auch Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 132,4: „in lecto autem eos intellegi uoluit, qui amauerunt quietem; per lectum enim quietem uoluit intellegi; non se miscentes turbis, non tumultui generis humani, in otio seruientes deo.“

[207] Augustinus *Confessiones* 13,10: „minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt.“ Vgl. auch *De civitate dei* 19,13: „pax omnium rerum tranquillitas ordinis“.

[208] Vgl. dazu Friedo Ricken, „Die vielfache Transzendenz in Augustinus’ ‚Confessiones‘“, in: *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*, hg. v. Jakub Sirovátka, Hamburg 2012, 49–66, 63 f.

[209] Ebd., 64.

[210] Augustinus *Confessiones* 13,9: „nam et in ipsa misera inquietudine defluentium spirituum et

„in dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. requies nostra locus noster.“[211]

Noch einmal zeigt sich das Moment der Rückkehr, welches in der *re-quies* liegt, deutlich. Die allein auf Gottes Gabe gründende, wahre und ewige Ruhe unterscheidet sich notwendig von allen sonst zu findenden Formen der Ruhe – auch und gerade jenen, die pagan-religiösen Wegen folgen. So interpretiert Augustinus die Lage des zu Ehren der römischen Göttin Quies errichteten Gebäudes wie folgt:

„miror autem plurimum, quod, cum deos singulos singulis rebus et paene singulis motibus adtribuerent […]. Quietem uero appellantes, quae faceret quietum, cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt. utrum indicium fuit animi inquieti, an potius ita significatum est, qui illam turbam colere perseueraret non plane deorum, sed daemoniorum, eum quietem habere non posse?“[212]

Dies zeigt klar und deutlich, dass zunächst verschiedene Formen von *quies* anzunehmen sind, die jeweils nur defizitär erscheinen müssen, da sie stets unter den Bedingungen der endlichen Existenz zu denken sind. Die Versuche, unter dem Vorzeichen der vielen römischen Götter dem einen ewigen Sehnen nach Ruhe zu genügen, muss scheitern, angesichts des Umstandes, dass ein jeder dieser Götter nur eben *einem* konkreten Aspekt der menschlichen Wirklichkeit genügen sollte. Doch gerade das Verlangen des Staates, d. h. der römischen Gesellschaft, nach Ruhe, welches sich in der Annahme und Verehrung der Quies als Göttin ausdrückt, scheitert – die Ruhe bleibt dem Staat vorenthalten, so wie eben der Tempel der Göttin seinen Platz nicht in der Stadt, sondern vor deren Toren findet. Die von der römischen Göttin zu gewährende Gabe der Ruhe ist eben äußerlich, flüchtig und allzu bedingt. Die Ruhe ist hier mithin nicht zentrales, wesentliches Element der Gesellschaft, sondern widerfährt ihr nur gelegentlich – wie auch das Fest der Göttin periodisch begangen wird. Im größeren Kontext der Textstelle ließe sich sogar sagen, dass diese Form der Ruhe stets nur eine Form des Tuns ist, die den anderen Formen des Handelns, des Tätigseins und sogar der faulen Untätigkeit als Komplementärform zur Seite zu stellen ist. Damit bleibt diese *quies* aber eben stets unvollendet und fragil, birgt sie doch in jedem Augenblick die unter dem Vorzeichen der diesseitigen Wandelbarkeit bestehende Gefahr des Umschlagens in eine andere Form der Tätigkeit. Die vielgestaltigen römischen Götter sind nach Augustinus eben jene „falschen Ärzte“, die denjenigen, der ihnen folgt, in die Abgründe der diesseitig-materiellen Welt fehlleiten. Sie können sodann allein

---

indicantium tenebras suas nudatas ueste luminis tui satis ostendis, quam magnam rationalem creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad *beatam requiem* [Hervorh. d. A., A. K.], quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.“

[211] Augustinus *Confessiones* 13,10: „In Deiner Gabe [des Geistes] finden wir die Ruhe, in ihr bist Du Freugenuss für uns: unsere Ruhe ist unser ‚Ort‘.“ (Übersetzung nach Bernhart).

[212] Augustinus *De civitate dei* 4,16: „Die Römer haben bekanntlich jedem Ding und fast jeder Regung einen besonderen Gott zugeteilt […]. Da muss es mich doch wundern, dass sie der Quies, so genannt, weil sie die Ruhe gewährt, nur einen Tempel außerhalb der Porta Collina gegeben haben, sie also nicht von Staatswegen aufnehmen wollten. Ob das ein Zeichen ihres unruhigen Geistes war oder ob nicht vielmehr damit angedeutet ist, dass, wer hartnäckig bei seiner Verehrung dieses Schwarms, nicht von Göttern, sondern von Dämonen, bleibt, diese Ruhe niemals haben kann […].“

durch den einen „wahren Arzt“[213], durch die Annahme des christlichen Glaubens überwunden werden.

Es sei an dieser Stelle zuletzt noch einmal jener Gedanke der merkwürdigen Unterscheidung zwischen einem siebten und einem achten Tag aufgegriffen, welchen wir bereits weiter oben (siehe S. 253) kurz erwähnten. Augustinus erläutert dazu in erhellender Weise:

„quod enim nunc, ut superius dixi, fide ac spe peregrinamur atque, ut ad id perueniamus, dilectione satagimus, requies est quaedam ab omni labore omnium molestiarum sancta atque perpetua. in eam nobis ex hac uita fit transitus, quem dominus noster Iesus Christus sua passione praemonstrare et consecrare dignatus est. inest autem in illa requie non desidiosa segnitia sed quaedam ineffabilis tranquillitas actionis otiosae. sic enim ab huius uitae operibus in fine requiescitur, ut in alterius uitae actione gaudeatur. sed quia talis actio in dei laude agitur sine labore membrorum, sine angore curarum, non ad eam sic transitur per quietem, ut ipsi labor succedat, id est non sic esse incipiat actio, ut desinat quies, neque enim reditur ad labores et curas, sed permanet in actione, quod ad quietem pertinet, nec in opere laborare nec in cogitatione fluctuare. quia ergo per requiem ad primam uitam reditur, unde anima lapsa est in peccatum, propterea sabbato requies significatur. illa autem prima uita, quae a peregrinatione redeuntibus et primam stolam [Lc 15,22] accipientibus redditur, per unam sabbati, quem diem dominicum dicimus, figuratur. quaere septem dies, Genesim lege: inuenies septimum sine uespere, quia requiem sine fine significat. prima ergo uita non fuit sempiterna peccanti, requies autem ultima sempiterna est ac per hoc et octauus sempiternam beatitudinem habebit, quia requies illa, quae sempiterna est, excipitur ab octauo, non extinguitur; neque enim esset aliter sempiterna. ita ergo erit octauus, qui primus, ut prima uita sed aeterna reddatur.“[214]

Wir können sehen, wie hier von einer eschatologischen *actio* gesprochen wird, während *labor* zugleich zurückgewiesen wird. Die jenseitige *actio* widerspricht eben nicht der mit ihr zugleich verbundenen *quies*.[215] Im jenseitigen Reich haben die erscheinenden Gegensätze keinen Bestand und das Nacheinander des Zeitenlaufs kulminiert in einer einfachen Gegenwart. Der achte Tag hebt daher auch nicht den siebenten Tag auf. Stattdessen werden beide als *sempiternus* beschrieben, wobei der achte Tag gar als „ultima sempiterna“ gekennzeichnet wird, da er gleichsam den siebten Tag vervollkommnet. Der achte Tag ist eigentlich die Beschreibung des ursprünglichen, vollkommenen Zustandes vor der Sünde, er ist als Ende daher auch eigentlich der ursprüngliche Anfang, der erste Tag, und wird als Vervollkommnung des ewigen Lebens geschenkt.[216] Der wahre Friede wird auch von dem sich redlich mühenden Christen erst im eschatologisch-jenseitig erreichbaren Zustand der Vervollkommnung erlangt.[217]

---

[213] Ebd.: „verus medicus“. Zum Konzept des „Christus medicus“, vgl. etwa Rudolph Arbesmann, “The Concept of ‘Christus medicus’ in St. Augustine”, in: *Traditio* 10 (1954), 1–28, auch Michael Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, (Reihe: Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 20), Tübingen 2003, 342 f., und die dort genannte Literatur.

[214] Augustinus *Epistula* 55,17.

[215] Vgl. dazu auch Svensson, *Theorie und Praxis bei Augustin*, 207.

[216] Vgl. Augustinus *Epistula* 55,17, wo der Absatz schließt: „ita ergo erit octauus, qui primus, ut prima uita sed aeterna reddatur.“

[217] Vgl. Timo J. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethi-*

Pax

Auch der *pax*-Begriff kann noch einmal einen Beitrag zur Erhellung der Konzepte von *otium* und *quies* leisten. Er wurde bislang zwar vereinzelt verwendet, doch bedarf er ebenfalls einer weiteren Klärung. Zunächst ist er auf das nicht-politische Bedeutungsgefüge hin einzuengen, auf jenes transzendenzbezogene Koordinatensystem also, das vom *wahren* Frieden handelt und einmal mehr recht eigentlich in die göttliche Gegenwart führt. Es ist dies jener Friede, der dem Menschen vor dem Sündenfall in einer bestimmten Weise im paradiesischen Urzustand bereits zugesprochen wurde, der nun aber, nach dem Verlust dieses Zustandes, – ebenso wie auch die *quies* – nurmehr eschatologisch im Modus der sehnsüchtigen Hoffnung Ziel des Ausgriffs des Menschen ist.[218] Hier findet der Mensch zu seiner Vollendung, hier deutet sich im Zustand der vollkommenen Fülle der göttlichen Gegenwart sogleich auch die Unmöglichkeit der scharfen terminologischen Unterscheidung an. *Visio*, *pax*, *summum bonum*, *vita aeterna*, *quies* und mehr: Diese Terminologien greifen für Augustinus in ihrem tiefsten, wahrsten und eigentlichen Gehalt aus auf die göttliche Wirklichkeit, die sie aus je unterschiedlichen Blickwinkeln der menschlichen Existenz heraus beschreiben. Gerade an dieser menschlichen Existenz misst sich der jeweilige Begriff: die Unruhe der menschlichen Existenz, die allerhöchstens unterbrochen ist vom Augenblick der Rast, der mühsame und brüchige Frieden, den die Menschen untereinander und in sich finden, der doch aber immer höchst fragil und offen bleibt, das menschlich-irdische Leben, das doch nur einen Wimpernschlag in der Geschichte der Schöpfung währt und immerzu vergehend ist, sowie die vielen mangelhaften Güter, die sich die Menschen in der diesseitigen Welt zu suchen aufmachen und die ihre ungenügende Bedeutung gerade im steten Weiterstreben der Menschen erkennen lassen – all diese Unvollkommenheiten definieren das Bedeutungsfeld, von welchem sich die göttliche Wirklichkeit abzusetzen versteht. Der vielheitlichen, stets in sich differenten Zersplitterung der Welt steht die Einheit in Gott gegenüber.[219] So stellt sich dem irdischen Jerusalem das himmliche entgegen, welches von Augustinus sogleich auch als *visio pacis*[220] begriffen wird. Werner Beierwaltes beschreibt diese eschatologisch ausstehende Vervollkommnung: „Wie der Mensch Gott in ‚dieser

---

sche Entfaltung, (Reihe: Theologie und Frieden, Bd. 28; = Dissertationsschrift, Universität Freiburg, 2004), Stuttgart 2005, 55 f.

[218] Vgl. Thomas F. Martin, “Augustine, Paul, and ‘Antithetical Bodies’. A Case Study”, in: *Spiritus et littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA; hg. v. Guntram Förster/Andreas E. J. Grote/Christof Müller, Würzburg 2009, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 39,6; = Res et signa, Bd. 6), 317–337, 333: “That initial ‘pax’ can now be only a longed-for and eschatological hope for that final grace […].”, mit Verweis auf *Contra lulianum opus imperfectum* 6,19. Eine Variante dazu, die das Gewicht auf die Bedeutung für die menschliche Welt legt, findet sich in Dorothy F. Donnelly, “Reconsidering the Ideal. ‘The City of God’ an Utopian Speculation”, in: *The City of God. A Collection of Critical Essays*, ed. with an introduction by Dorothy F. Donnelly, New York/Washington, D. C./San Francisco 1995, 199–211, die in Hinsicht auf *De civitate dei* betont: “Augustine’s concept of an ideal existence is a vision of a mystical or spiritual State of being – in no sense is it an idealization of temporal life.” (S. 208).

[219] Vgl. Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, 106 f.

[220] Vgl. dazu Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 271.

Welt' nur im ,Spiegel und Rätselbild' *(in speculo et aenigmate)* zu sehen imstande ist, jenseits von Zeit und Geschichte der ,*civitas terrena*' aber – im ,himmlischen Jerusalem' – von ,Angesicht zu Angesicht' *(a facie in faciem)*: so wie er *ist*, so ist ihm analoger Weise das glückliche Leben eigentlich und in Fülle nur jenseits der Grenze des leiblichen Todes erreichbar. ,Jetzt' sind wir nur in tröstender Hoffnung glücklich *(spe beati)*, ,dann' aber in Wirklichkeit: ,cuius (vitae beatae) etiam si nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur' [*De doctrina christiana* 1,22,20]. Diese transzendente und endgültige Lebensform – das ,volle, sichere und ewige Glück' [*De civitate dei* 22,30] – vollzieht sich im Gegensatz zum permanenten *desiderium* des ,unruhigen Herzens', zum sich immer wieder selbst herausfordernden Suchen und Finden (,sic quaeramus tamquam inventuri et sic inveniamus tamquam quaesituri' [*De trinitate* 9,1,1]) als Ruhe, Muße und unüberbietbarer Friede [*De civitate dei* 19,10; 2,29,2] Gottes selber. Ruhe oder Friede meint allerdings nicht Untätigkeit im geläufigen Sinne: das Ausruhen von den *desideria (finis desideriorum)* ist vielmehr zu verstehen als die höchste dem menschlichen Geiste zusammen mit dem spiritualisierten Körper [*De civitate dei* 20,26; 22,20 f.] mögliche Intensität seines Seins. Es besteht im Sehen, in der *cognitio*, *contemplatio* oder *visio dei*, der absoluten Wahrheit. ,Wir selbst werden der siebte Tag sein', ,der wahrhaft größte Sabbat, der keinen Abend kennt.' ,Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine'. [*De civitate dei* 22,30]."[221]

Beierwaltes zeigt hier die Nähe und Zusammengehörigkeit der von uns im Wesentlichen untersuchten Begriffe auf und formuliert eine Einsicht, wonach die Rede von der *quies* als Erfüllung des rechten *otium* im unüberbietbaren Frieden gerade wieder jene eigentliche, dem Geist seiner göttlichen Ordnung nach zugedachte Tätigkeit bezeichnet. Für Augustinus ist es zentral, dass jedes Geschaffene da zur Ruhe kommt, wo es seinen rechten Platz, den ihm zugedachten Raum einnimmt.[222] Paul van Geest resümiert daher: "Everything is summarised in the thesis that the peace of all things is the tranquillity of ordo."[223] Hierin lässt sich übrigens eine Parallele zu dem aristotelischen ἔργον-Gedanken erkennen.

Der Mensch aber ist in der Augustin'schen Interpretation so grundlegend auf Gott hin geordnet, dass all sein Streben und Trachten recht eigentlich auf jenes *bonum* hin zielt, welches sodann als ein *summum bonum* für den Menschen zu begreifen ist, weil es nicht neben beliebigen anderen Gütern, sondern erhaben über der Vielzahl der erscheinenden Güter steht.[224] Die höchste Tätigkeit, welche von Beierwaltes als höchste mögliche Intensität des menschlichen Seins beschrieben wird, steht in einer gewissen

---

221 Beierwaltes, *Regio Beatitudinis*, 31.

222 Vgl. Augustinus *De civitate dei* 19,13: „pax omnium rerum tranquillitas ordinis". Siehe auch S. 262.

223 Paul van Geest, „Ordo", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2014, 373–379, 378.

224 Die Problematik dieses Gedankens greifen wir in der Erörterung des Arguments mit Christoph Horn, „Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut", in: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier, hg. v. Therese Fuhrer/Michael Erler in Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach, (Reihe: Philosophie der Antike; Bd. 9), Stuttgart 1999, 173–190, wieder auf.

Nähe zur aristotelischen Konzeption der σχολή und der darin betriebenen θεωρία. Ein zentraler Unterschied ist allerdings die Annahme der jenseitigen Vervollkommnung, der eschatologischen Erfüllung also, die übrigens wiederum dem Plotin'schen Modell der θεωρία nahekommt. Wesentlicher Unterschied zu all jenen paganen Modellen ist gleichwohl die trinitarisch-personale Wesensbestimmung des Ersten Prinzips, welches sich dem Menschen geoffenbart hat, im Ereignis der Inkarnation herabgekommen ist und dem Menschen so eine neue Weise der Gotteszuwendung ermöglicht. Die aus der biblischen Schöpfungsgeschichte gespeiste Interpretation der menschlichen Geschichte als Heilsgeschichte übernimmt die Rede vom siebten Tag, dem Sabbat, wie wir bereits erörterten (S. 257ff.). Es ist sodann das „Endziel der Gottesstadt", Gott zu Genießen, was Augustinus wiederum „als Frieden im ewigen Leben oder als ewiges Leben im Frieden" bezeichnet, als ein leib-seelisches Ruhen in Gott an jenem finalen und unendlichen Tag, da Gott selbst „der vollkommene und volle Friede"[225] sein wird.

Innere Divergenz des *otium*-Konzeptes: *otium desidiae* und *otium cogitationis*

Nachdem wir das *otium* in einer ersten einfacheren Bedeutung als Rückzug erläuterten und den Begriff sodann durch die Abgrenzung von verwandt scheinenden Begriffen konturieren konnten, wenden wir uns nunmehr der eigentlichen inneren Bestimmung des *otium* zu. Die wohl wesentliche Stelle zur Erörterung der Bedeutung des *otium*-Begriffes bei Augustinus finden wir in *De vera religione*. Lawless erkennt an dieser Stelle "Neoplatonic resonances regarding the philosophical categories of time and space" und deutet das *otium* hier außerdem als "far cry from the leisure of the philosophers"[226]. Der für uns zentrale Absatz aus dem Werk des Augustinus sei an dieser Stelle ausführlich zitiert:

„agite otium, inquit, et agnoscetis, quia ego sum dominus.[227] non otium desidiae, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus uacetis. haec enim phantasmata tumoris et uolubilitatis constantem unitatem uidere non sinunt. loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. ita fit inquietus et aerumnosus animus frustra tenere a quibus tenetur exoptans. uocatur ergo ad otium, id est ut ista non diligat, quae diligi sine labore non possunt. sic enim eis dominabitur, sic non tenebitur, sed tenebit."[228]

[225] Jeweils zitiert nach Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 271, dort mit Nennung zahlreicher Quellen. Das Werk erörtert sodann wiederholt die Belege für und die Differenzen zwischen *pax terrena*, *pax permixta*, *pax temporalis*, *pax perfecta* etc.

[226] Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 51.

[227] Zitat aus Ps 45,11.

[228] Augustinus *De vera religione* 65: „‚Handelt in Muße und erkennt, dass ich der Herr bin.' Nicht die Muße der Trägheit ist gemeint, sondern die Muße des Nachdenkens, die der Räume und Zeiten ledig ist! Denn die sich aufblähenden und vorüberhuschenden Phantasiegebilde lassen es nicht zum Schauen der standhaften Einheit kommen. Die Räume reichen uns dar, was wir lieben sollen, die Zeiten reißen uns weg, was wir liebgewonnen haben, lassen in der Seele Haufen von Phantasiebildern

Es lässt sich leicht erkennen, dass wir hier eine Reihe von wesentlichen Implikationen zu unserer Fragestellung finden können. Ein erster zentraler Aspekt ist die Aufforderung zu einer Praxis eines *aktiven otium*. Hier ist an jene konzeptionelle Vorlage des Ambrosius zu erinnern, der den stets passiven, paganen Formen von *otium* die innere und geradezu unübertreffliche Aktivität des biblisch-christlich begründeten *otium* gegenüberstellte.[229] An der zitierten Stelle, an welcher Augustinus explizit eine innere Differenz des *otium*-Begriffs erwähnt, beschreibt er diese nun zwar nicht ausdrücklich als eine pagane Form des *otium* einerseits, die er sodann dem biblisch-christlichen Begriff gegenüberstellen möchte.

In Hinsicht auf das von ihm hier zugrunde gelegte Schriftzitat aus Ps 45,11 können wir feststellen, dass jene Stelle in den Werken des Augustinus etwa zwanzig Mal vorkommt. Allerdings gibt es einen bemerkenswerten Unterschied zu den anderen Malen, da er diese Stelle zitiert, insofern er das Schriftwort hier ganz offensichtlich variiert: „agite otium" wählt er zur Wiedergabe des Verses ausschließlich an dieser Stelle, während er sonst ausnahmslos von „vacate" spricht.[230] Demnach muss die Verwendung des *otium*-Begriffes an dieser Stelle als umso mehr betont gewählt angenommen werden. Augustinus nutzt die Stelle hier also explizit für eine Erklärung des *otium*-Begriffes und adaptiert sie daher zur größeren Anschlussfähigkeit der dann folgenden Gedanken.

Für Augustinus gibt es hiernach wenigstens zwei Formen des *otium*: das *otium desidiae* und das *otium cogitationis*. Demnach ist darauf zu achten, dass die Rede vom *otium* – er zitiert hier eine alttestamentliche Schriftstelle aus Ps 45[231] und expliziert

zurück und jagen mit unserer Begierde von einem zum anderen. So wird unser Geist ruhelos und sorgenvoll und trachtet vergeblich danach, dass zu besitzen, von dem es besessen ist. Darum wird er zur Muße gerufen, das heißt nicht länger zu lieben, was man nicht ohne Mühsal lieben kann. Denn dann wird dieses beherrscht werden und er [der Geist] wird nicht besessen werden, sondern es besitzen." Die Übersetzung ist eine Adaption der Übersetzungen von Lössl in *Augustinus. De vera religione = Die wahre Religion*, zweisprachige Ausgabe, eingel., übers. u. hg. v. Josef Lössl, (Reihe: Augustinus. Opera. Werke, L: Schriften zu grundsätzlichen Glaubensinhalten, Bd. 68), Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 189, und *Augustinus. Theologische Frühschriften (= De libero arbitrio; De vera religione)*, Lateinisch – Deutsch, übers. u. erl. v. Wilhelm Thimme, Zürich/Stuttgart 1962, 111. Zu einer Variante des lateinischen Textes („sic enim" > „si enim"), vgl. Werner Hensellek, *Sprachstudien an Augustins ‚De vera religione'*, (Reihe: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte; Bd. 376), Wien 1981, 66. Thimme übersetzt *otium* schlicht mit Stille und stellt den Begriff so dem *inquietus* gegenüber. Lössl übersetzt hier „Ruhe" und wählt also einen analogen Weg. Bezüglich des „otia agunt" verweist Lössl, 189 auf Vergil *Georgicon* 3,377.

[229] Vgl. Ambrosius *De officiis* 3,1,6.

[230] Vgl. bspw. Augustinus *Epistula* 55,22; *Sermones* 8,6; 103,3; 104,7; 362,31; *Enarrationes in Psalmos* 45,14.15; 70,1,18; *De civitate dei* 22,30; *Confessiones* 9,4.

[231] Die *Einheitsübersetzung* (Ps 46) schreibt: „Lasst ab und erkennt, dass ich Gott bin" – sie orientiert sich hier an dem hebräischen Text, welcher die Wurzel רפה (hif.) nutzt und mit der Einheitsübersetzung gut getroffen ist. Die *Septuaginta* (Ps 45) schreibt dagegen: „σχολάσατε καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεός", was laut *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, hg. v. Wolfgang Kraus/Martin Karrer, Stuttgart 2009, 797, so zu übersetzen ist: „Nehmt euch Muße und erkennt: Ich bin Gott!" Es gibt in den Handschriften dazu interessanterweise wohl auch keine Variante. Ralph Brucker bemerkt in *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, hg. v. Martin Karrer/Wolfgang Kraus, Bd. 2: *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 1629, dazu: „Der masoretische Text hat die Wurzel רפה hif. ‚ablassen'; durch die Wiedergabe mit dem Verb σχολάζω ‚Muße oder Zeit haben / sich nehmen', das meist mit Objekt im Sinne von ‚sich

dies so beispielhaft – wenigstens zwei Bedeutungen haben kann. Während das *otium desidiae* eine äußere und schädliche Form des bloßen Nichtstuns bezeichnet, geht die zu erstrebende Form des *otium*, das *otium cogitationis*, als "state of mind"[232] auf eine innere Reflexion hin aus, die gerade höchste Aktivität ist und sich auf Gott hin orientiert.[233] Und gerade darin unterscheidet sich dieses *otium* auch, anders als Trelenberg meint,[234] vom klassisch-römischen Verständnis, welches sich doch vor allem durch die allgemein akademische und literarische Betätigung auswies.[235]

In der rechten Form des geübten *otium*, dem *otium cogitationis*, erkennt der einzelne Reflektierende, dass Gott der Herr ist. Beinahe im Sinne einer Definition wird dieses rechte *otium* bestimmt als „ista non diligat, quae diligi sine labore non possunt" – „das nicht zu lieben, das nicht ohne Anstrengung geliebt werden kann".[236] Für Thimme ist dieser von ihm sogenannte „Ruf der Stille" gleichsam ein „Musterbeispiel beseelter Augustinischer Rhetorik"[237]. Die dreifache Negation macht das genauere Verständnis dieser Bestimmung allerdings zunächst etwas schwierig. Der Stil der lateinischen Negationsverdopplung betont und verstärkt zunächst die positive Aussage, diese wiederum ist hier aber als eine Negation formuliert. Lawless übersetzt das beispielsweise: "love for those realities which can only be loved with toil"[238]; Lössl hingegen gibt „sine labore" noch einmal ganz anders – nämlich als „ohne Leid"[239] – wieder. Die von Hensellek[240] priorisierte, weil als sprachlich angemessen bewertete Übersetzung von Pegon wiederum deckt beide Aussagerichtungen: „Aussi est-elle invitée au ‚repos', c'est-à-dire à ne pas aimer des objets qu'on ne saurait aimer sans peine."[241] Fischer sieht

einer Sache (der Philosophie, dem Gebet, dem Landbau) widmen' gebraucht wird […], kommt eine positive Konnotation hinein (noch verstärkt durch die Verbindung mit γνῶτε). Das Verb kommt in der LXX nur noch Ex 5,8.17 vor (für dieselbe hebräische Wurzel), wo der Pharao feststellt, die Hebräer hätten Muße (d. h. zu wenig Arbeit) und würden deshalb (am Sabbat) ihrem Gott Opfer bringen. Im Psalter wird רפה hif. sonst mit παύομαι ‚aufhören' (Ps 36,8) bzw. παρίημι ‚sein lassen, aufgeben' (Ps 137,8) übersetzt." Die *Vulgata* (Ps 45) bildet die Divergenz von hebräischem und griechischem Text ab: Sie schreibt (1) *iuxta hebraicum translatus*: „cessate et cognoscite quoniam ego sum Deus" bzw. (2) *iuxta LXX emendatus*: „vacate et videte quoniam ego sum Deus".

[232] Brian Stock, *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge 2010, 106.

[233] Vgl. dazu auch die erhellenden Ausführungen zur Unterscheidung der Lebensformen bei Leah und Rachel in Augustinus *Contra Faustum Manicheum* 22,54–58, wo der *otium*-Begriff allerdings zwischen einer eher äußeren und einer nunmehr inneren Verwendung zu oszillieren scheint.

[234] Vgl. Jörg Trelenberg, *Das Prinzip ‚Einheit' beim frühen Augustinus*, (Reihe: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 125; = Dissertationsschrift, Universität Münster, 2002), Tübingen 2004, 84.

[235] Derartige Verwendungen lassen sich im Werk des Augustinus gleichwohl ebenfalls finden. Siehe etwa *De Genesi ad litteram* 2,10,23.

[236] Vgl. auch Augustinus *In epistulam Iohannis ad Parthos* 10,4.

[237] Vgl. *Augustinus. De vera religione = Über die wahre Religion*, Lateinisch – Deutsch, Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme, mit einem Nachwort von Kurt Flasch, Stuttgart 1983, 207.

[238] Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 51.

[239] *Augustinus. De vera religione = Die wahre Religion*, ed. Lössl, 189.

[240] Hensellek, *Sprachstudien an Augustins ‚De vera religione'*, 4.

[241] *Œuvres de Saint Augustin*, Bd. 8, 1re série: Opuscules, VIII. *La foi chrétienne: De vera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur, De fide et operibus*, texte de l'édition bénédictine introductions, traduction et notes par Joseph Pegon, Paris 1951, 119.

in der Formulierung ein Spezifikum des frühen Augustinus: Damals „hatte er die Gefahr gesehen, dass der an Vergängliches gebundene Geist von Unruhe und Trübsal geplagt wird“, weshalb er „zur Stille gerufen werde, damit er nicht liebe, was ohne Mühsal nicht geliebt werden kann“ – im späteren Werk (etwa den *Confessiones*) propagiere er nunmehr die „Enthaltsamkeit als einzig möglichen Weg zu Gott und zum seligen Leben“, was wiederum die Negation aller Arten von vergänglicher Schönheit bedeutet, welche ihm in der Frühzeit noch als „höchste Schönheit“ gegolten habe, wenn sie denn nur „nicht dem Vergehen unterläge“[242]. Eine Entscheidung über die Bewertung der Argumentation des Augustinus lässt sich erst vor dem Hintergrund des weiteren Textes treffen. Dort zitiert er Mt 11,30 („iugum meum leve est“) und erklärt sodann die Argumentation: Sich Gott, dem Herrn, zu unterwerfen, heißt nämlich sich alles andere zu unterwerfen und also über alles andere zu herrschen. Wer sich dem Herrn beugt, der wird keine Mühsal mehr ertragen – „non ergo laborabit“. Als Söhne und Töchter Gottes werden die Menschen mithin frei von den Nöten und Sorgen dieser Welt, die ihnen dann nicht länger bestimmender Inhalt der *cogitationis* ist. Die *cogitatio* kommt zur Ruhe in der Hinwendung zu Gott, denn das Denken der Menschen wird frei von den weltlichen Sorgen und Belangen. Die Seele vermag eben nicht den Dingen der Welt anzuhängen und *zugleich* die Wahrheit, das Göttliche zu bedenken.[243] Die Seele des Menschen steht stets zwischen den Dingen der Welt und der intelligiblen Wirklichkeit. Welchem der beiden Pole sie sich zuwendet und welchem sie zustrebt, bestimmt über ihr Schicksal. Das rettende und eigentlich auch immerzu gewollte Ziel ist die innere Ruhe, welche von Augustinus sodann abermals als Sabbat ausgedeutet

---

[242] Norbert Fischer, „Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage ‚quid ipse intus sim‘ im zehnten Buch der ‚Confessiones‘“, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 1, hg. v. Reto Luzius Fetz/Roland Hagenbüchle/Peter Schulz, (Reihe: European cultures; Bd. 11), Berlin/New York 1998, 340–366, 351. Die von Fischer hier kontrastierte Entgegensetzung erscheint mir überspitzt, da die Geltung der Schönheit vorher bei Augustinus auch nicht im Sinne eines Substituts für die Rückwendung auf Gott hin zu stehen scheint. Der spätere Augustinus scheint gleichwohl konsequenter den umfassenden, ganzen Menschen auf diesem Weg zu Gott zu beanspruchen.

[243] Vgl. etwa Augustinus *De musica* 6,42: „his tot et tantis intentionibus anima implicata, quid mirum, si a contemplatione ueritatis auertitur? et quantum quidem ab his respirat uidet illam; sed quia nondum eas euicit, in illa manere non sinitur. ex quo fit ut non simul habeat anima nosse in quibus consistendum sit, et posse consistere.“ Siehe auch *De musica* 6,39 und 6,48. Gerade das sechste Buch von *De musica* stellt die Notwendigkeit der umfassenden Hinwendung dar; nur in ihm kommt der *contemplatio*-Begriff vor. Im sechsten Buch werden die vormaligen rein systematischen Erläuterungen in das Gesamtgefüge des augustinischen Denkens auf die Geisteshöhe der nunmehr philosophischen Betrachtung gehoben. Begriffe wie „Seele und Gott, Welt und Ordnung“ werden nun zentral und die Fragestellung geht auf die metaphysische „Anschauung der Wahrheit“ aus, bahnt „den Weg zur Schauung Gottes“ (so Perl in *Augustinus. Musik*, erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl, 2. Aufl., Paderborn 1940, 295 f.; vgl. *Retractationes* 6,1) und übersteigt den vorgängigen Rahmen somit explizit. Dies zeigt sich auch in der Vorrede, welche Augustinus einzig dem sechsten Buch dieses sonst in Dialogform verfassten Werkes voranstellt und so die Grundform des zu erkennenden Gegenstandes anzeigt. Während die bisherigen systematischen Erläuterungen zu der gepflegten Dialogform passen, ist das nunmehr Anzuschauende diesem enthoben. „Hier spricht nicht mehr der Lehrer zum Schüler, sondern der Autor zu seinem Leser. Es ist, als wolle er damit den Abstand kennzeichnen, der ihn von dem Lehrer der fünf Bücher trennt. Er ist mit seinem Ziel ein andrer geworden, und fast scheint es, als nähme er an, dass auch der Leser sich gewandelt habe.“ (Perl in ebd., 295).

wird.[244] Es braucht den ganzen inneren Menschen in seinem aufrichtigen Suchen und Verlangen auf den einen wahren Gott hin.[245] Dieses Loslassen allerdings wird als eigentliche Schwierigkeit im Akt der Hinwendung zu Gott charakterisiert: „miseri amici huius mundi, cuius domini erunt, si filii dei esse uoluerint, quoniam *dedit eis potestatem filios dei fieri*[246] – amici ergo huius mundi tam timent ab eius amplexu separari, ut nihil eis sit laboriosius quam non laborare."[247] In einer geradezu paradox wirkenden Umkehrung löst sich die Wirrnis, die aus der vormaligen Häufung von Negationen erwuchs. Nunmehr ist klar, dass für Augustinus die weltliche Wirklichkeit, die zwar zunächst in ihrer erscheinenden Einfachheit dem Menschen Sicherheit bietet, gerade Mühsal und Not bedeutet. Wähnt sich der Mensch hier auch in der Heimat, so muss er zuletzt einsehen, dass dies gleichsam ein Exil in der Ferne, entfernt von seinem wahren Vater und seiner wahren Heimat ist. Im Exil aber, in der falschen Verortung des Menschen durch sich selbst, gibt es kaum *otium*.[248] Doch fällt es dem Menschen zumeist sehr schwer, sich von der Geschäftigkeit (*negotium*) der Welt und von der eigenen äußeren *actio* zu lösen, nicht um des eigenen Vorteils willen und um der eigenen Verwirklichung wegen zu handeln, sondern die Bedeutung des *otium* und der Hinwendung zu Gott einzusehen.[249] Die Hinwendung des Menschen zu Gott, dem wahren Einen und Einfachen, das Lassen von der Welt – d. h. das *agere otium* und

[244] Vgl. Augustinus *De musica* 6,13 f.: „ita sedatis motibus suis quibus in exteriora prouehebatur, agit otium intrinsecus liberum, quod significatur sabbato; sic cognoscit solum deum esse dominum suum, cui uni summa libertate seruitur." – „Wenn ihre [d. i. die Seele] Bewegungen sich in diesem Sinne gelegt haben, von denen sie in Äußere gerissen wird, befindet sie sich innerlich in einer freien Ruhe, die als Sabbat bezeichnet wird; und so erkennt sie, dass Gott allein ihr Herr ist, dem einzig man in höchster Freiheit dient." Hier auch „agere otium"!

[245] Vgl. bspw. Augustinus *De libero arbitrio* 2,41.

[246] Joh 1,12.

[247] Augustinus *De vera religione* 65: „Die elenden Freunde dieser Welt aber, deren Herren sie sein könnten, wenn sie nur Söhne Gottes sein wollten, hat ‚er ihnen doch Macht gegeben, Söhne Gottes zu werden', fürchten sich so sehr, aus ihren Armen gerissen zu werden, dass ihnen nichts mühseliger vorkommt als ein Leben ohne Mühsal." (Übersetzung nach Lössl).

[248] Vgl. Augustinus *De Genesi adversus Manicheos* 1,39.

[249] Vgl. Bernard Bruning, "'Otium' and 'negotium' within the one Church", in: *Augustiniana* 51 (2001), 105–149, bspw. 131, mit Bezug auf Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 70,1,18, wo es heißt: „quaeramus ergo quas dixerit negotiationes, quas uere qui non cognouit, tota die laudat deum. negotiatio et in Graeca lingua ab actu dicitur, et in Latina a negato otio; sed siue ab actu, siue a negato otio, discutiatur quid sit. qui enim negotiatores actuosi, quasi ex eo quod agunt praesumunt, opera sua laudant, non perueniunt ad gratiam dei. ergo contra illam gratiam sunt negotiatores, quam commendat hic Psalmus. illam enim gratiam commendat, ut nemo de suis operibus glorietur. quomodo quodam loco dicitur: *medici non resuscitabunt*, deserere debent homines medicinam? sed quid est hoc? sub isto nomine intelleguntur superbi, pollicentes salutem hominibus, cum domini sit salus. quomodo ergo contra medicos, id est superbos salutis pollicitatores, uigilat hoc quod dictum est: *tota die salutem tuam*, sic contra negotiatores, id est, qui de actu suo et operibus gaudent, uigilat hoc quod dictum est: *os meum enuntiabit iustitiam tuam*, id est non meam, qui sunt negotiatores, id est quasi de actu suo sibi placentes? qui ignorantes dei iustitiam, et suam uolentes constituere, iustitiae dei non sunt subiecti. merito et negotium dictum est, quia negat otium. quantum mali est, quod negat otium? merito dominus expulit de templo illos quibus dixit: *scriptum est, domus mea domus orationis uocabitur; uos autem fecistis eam domum negotiationis*; id est, gloriantes de operibus uestris, otium non quaerentes, nec audientes contra inquietudinem et negotiationem uestram dicentem scripturam: *uacate, et uidete quoniam ego sum dominus*. […] haec requies contra negotiatores praedicatur, haec requies contra eos qui oderunt otium praedicatur, agendo et iactando se de operibus suis, ut non

das *non laborare* –, bieten jene Befreiung des Menschen. Dieses Frei-Werden artikuliert sich auch in der erkennbaren Nähe mit *vacare*, die Begriffe werden teils beinahe deckungsgleich gebraucht. Das *otium cogitationis* bringt den Menschen, der es übt (*agere*), in eine Nähe zu dem einen und wahren Gott – es unterscheidet sich dann aber grundlegend von jenem vor allem final bestimmten einfachen *otium*,[250] welches der Anstrengung folgt, nicht aber aus ihr befreit. Das zeigt sich noch deutlicher, bedenken wir die Ausführungen des Augustinus in *De civitate dei* 12,18, wo es heißt: „non itaque in eius uacatione cogitetur ignauia desidia inertia, sicut nec in eius opere labor conatus industria. nouit quiescens agere et agens quiescere."[251] Demnach werden in Gott eben jene Formen der Ruhe negiert, die in *De vera religione* 65 mit dem falschen *otium*-Begriff identifiziert werden. Die zunächst paradox wirkende Vereinigung von Ruhe und Handeln in Gott steht in einer grundlegenden Nähe zum *otium agere*, welches dem Menschen als rechte Form des *otium* zukam. Doch eignet die *quies* eben Gott und jenem vollkommenen Endzustand in ihm, während *otium* dem Menschen zukommt, der sich aus den diesseitigen Bedingtheiten aufrichtet, sich erhebt in der Hinwendung zu Gott. Bei aller deskriptiven Nähe erweist sich die Aussage über Gott also als grundlegend kategorial different gegenüber jenem menschlichen *otium*.

Es erscheint sodann wenig überzeugend, dass Lawless die Stelle aus *De vera religione* 65 im Sinne einer „monastic leisure" interpretiert, ja dass er sie sogar als Kern des *monastischen* Kontemplationskonzeptes des Augustinus bestimmt. Der Kreis der Angesprochenen[252] sowie das Anliegen der Schrift selbst ist aber weitaus offener und größer.[253] Es würde diese augustinischen Gedanken mithin in ihrer Bedeutung unangemessen einengen, wenn sie nicht in ihrer grundsätzlichen Artikulation für alle Menschen, die doch nach dem „Weg zu einem guten und glücklichen Leben"[254] suchen, wahrgenommen werden. Nur der Gegenstand der einen wahren Reli-

---

requiescant in deo; et tanto longius a gratia resiliant, quanto magis de suis operibus extolluntur." Vgl. auch Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 70,1,19, mit Verweis auf Paulus (Eph 2,9 f.).

[250] Vgl. Augustinus *Sermo* (a F. Dolbeau editi) 15,4: „ecce, inquiunt, finitur labor, post paucos annos succedet otium"; „fortassis etiam labore finito, adepto iam otio, continuo moritur"; „cui propter otium propositum fuerat aliquanto diutius laborare, diu frui ipso otio ad quod labore peruenit"; „si senescat, ut tanto tempore otio perfruatur".

[251] Augustinus *De civitate dei* 12,18: „Darum ist bei der Muße Gottes nicht an Lässigkeit, Untätigkeit und Trägheit zu denken, ebenso wenig wie bei seinem Wirken an Mühe, Anstrengung oder Hast. Er weiß im Ruhen zu handeln und im Handeln zu ruhen." (Übersetzung nach Perl).

[252] Dazu *Augustinus. De vera religione = Die wahre Religion*, ed. Lössl, 11–14, bes. 14, wo Lössl betont, dass es nunmehr insgesamt um die „Sache der Theologie" gehe.

[253] Diese Stelle über das Maß für die monasterische Konzeption vereinnahmend schreibt Lawless (*Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 51 f.): "To claim that this passage, written at Thagaste, fits a definition of monastic leisure which is singularly conducive for contemplation is, indeed, a modest assertion. […] Here it is worth noting that Augustine actually feeds *otium* as a 'good thing' into western monasticism. For Cassian it is still a 'bad thing', as it is for Benedict. […] The nearest analogue to Augustine is Basil's early retreat described mockingly by Gregory Nazianzen (*Letter* 4) as a mousehole (μυωξία, a neologism coined by Gregory), or 'in highsounding terminology' a think-tank (φροντιστήριον), a monastery (μοναστήριον), a fairly recent word in the year 361 and finally, a school (σχολή). It is Augustine who makes monasticism 'contemplative', at least in the West. Even the Cappadocians did not do this, apart from their early experiment which came to nothing."

[254] Augustinus *De vera religione* 1.

gion,[255] der eine und einzige Gott – der neuplatonische Hintergrund ist hier schwerlich zu übersehen – bietet eben jenes unvergängliche, sichere und niemals täuschende Heil, das der Mensch in der Begegnung mit der Welt so mühsam sucht: „unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est. ergo in simplicitate cordis quaeramus illum."[256] Ist es doch eben unwandelbar und übertrifft alle weltlichen Ziele über das Maß, da diese sich im Letzten dem menschlichen Streben nach dem sicheren Halt, den er in ihnen sucht, doch immer entziehen. Das Ablassen vom scheinbar Sicheren und die Hinwendung zum Ungreifbaren, Unsichtbaren, scheinbar Unsicheren – diese Forderung kehrt die üblichen Wertsetzungen um. Während das *otium desidiae* eben nur eine äußerliche Untätigkeit bezeichnet, betont das *otium cogitationis* die Innerlichkeit des Wandels und die notwendige Zurücknahme des äußerlichen und auf das Falsche hin ausgehenden Wirkdranges des Menschen. Das in der Welt immerzu ablaufende Wechselspiel der sich ändernden Räume und Zeiten, in welchen nichts in Beständigkeit verharren kann, wird uns nach Augustinus niemals Ruhe bringen. Er greift hier übrigens auch auf die bekannte Dialektik zwischen Herrschen und Beherrschtwerden zurück. Wahrhaft besitzen und beherrschen können wir nur jenes Nicht-Bedingte und nicht zeitlich-räumlich Verhaftete. Während wir im Leben immer nach dem unmöglichen (weil immer wieder auflösbaren und sterbenden) Besitz von etwas Erstrebten eifern und darüber scheitern müssen (hierin liegt die Mühsal/Arbeit, welche Ausdruck des zeitlichen Progresses ist), ist der wahre Besitz einzig und allein in jenem göttlichen Geschenk zu sehen. „Söhne Gottes zu werden" heißt, ein (ewiges) Leben ohne Anstrengung und Mühe durch die Bedingungen der Zeitlichkeit zu führen. Der Mensch fürchtet dieses Sich-Einlassen auf Gott, er zieht das Leben in Mühsal dem befreiten Leben vor und verlässt sich stattdessen auf unbeständige und doch *scheinbar* allzeit verfügbare Dinge der Welt. Das zunächst paradox wirkende Textende – die ängstlichen Menschen ziehen ein mühseliges Leben vor, weil sie Angst vor einem Leben ohne Mühsal haben, da sie es mühseliger finden, ohne Mühsal zu leben – zielt darauf, die göttliche Einfachheit, die über jeglicher weltlich bedingten Mühsal steht, als völlige Freiheit von aller Last auszuweisen. Sich dieser Freiheit anzuvertrauen, sich ihr zu unterwerfen und also beherrschen zu lassen, heißt, alles andere selbst zu beherrschen. Anders: Sich wil-

---

[255] Vgl. Lössl in *Augustinus. De vera religione = Die wahre Religion*, ed. Lössl, 7: „Gott den Einen *(unus deus)* in seinem Wesen als Prinzip *(principium)* allen Werdens *(naturarum omnium)* zu erweisen, das ist die Aufgabe des Gedankengangs von *vera religione*, wie Augustinus sie zu Beginn des Buches umreißt […]. Ihre Durchführung besteht im Ausschluss des Vielen und des Irrtums sowie im Aufweis der (trinitarischen) Struktur des Einen." Das Werk wurde 389/390 n. Chr. verfasst und ist somit das letzte Werk, das vom Autor noch als Laie verfasst wurde. Wie auch Kurt Flasch in seinem Nachwort zu *De vera religione* (S. 217) feststellt, folgt Augustinus dem Neuplatonismus vor allem in der Einheitsphilosophie, wobei allerdings der Neuplatonismus auf die politische Dimension der Auslegung und die inhaltliche Entfaltung der Dialektik verzichtet habe. Lössl (S. 9) stellt heraus, dass *De vera religione* gleichsam „eine Art Ouvertüre […] zur Symphonie des Gesamtwerks" sei. Die Engführung von philosophischem Idealismus und Einheitsphilosophie einerseits und dem Christentum andererseits mündet in dem berühmt gewordenen Urteil, dass Platon, würde er heute noch oder wieder leben, sicher Christ wäre (*De vera religione* 3).

[256] Augustinus *De vera religione* 65: „Wir suchen ja das Eine, im Vergleich zu dem es nichts Einfacheres gibt. Suchen wir es also in der Einfachheit des Herzens." (Übersetzung nach Lössl).

lig von ihm beherrschen zu lassen, heißt Freiheit zu erlangen und alles andere zu beherrschen.

Die zunächst äußerliche Form des *otium*, das *otium desidiae* im Sinne von Trägheit, wird von Augustinus nicht näher spezifiziert. Dieser Gebrauch scheint selbstverständlich und allgemein bekannt. Es gibt übrigens eine weitere Textstelle, an welcher Augustinus betont, dass *otium* nicht der *desidia* dienen soll: „otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae."[257] Die *sapientia* ist also das erklärte Ziel des *otium*, die *desidia* hingegen gilt es nicht noch zu pflegen; die körperliche Anstrengung wird dazu als hinderlich dargestellt – die Weisheit ist ein Ergebnis des äußerlichen Ruhens: „‚ego dormio, et cor meum uigilat', uaco, et uideo quoniam tu es dominus; quia *‚sapientia scribae in tempore otii; et qui minoratur actu, ipse percipiet eam*' [Sir 38,24 f.]. ego dormio, et cor meum uigilat, ego requiesco a negotiosis actibus, et animus meus diuinis se intendit affectibus."[258]

Tatsächlich lässt sich die mangelnde Ausführlichkeit seitens Augustinus bezüglich der *desidia*,[259] jenes negativen Kontrapunkts des rechten *otium*, auch aus der Vorgeschichte heraus verstehen. Schon einige frühere Denker und besonders Cicero nämlich haben *otium* und *desidia* kontextual verknüpft.[260] Cicero betonte, dass „das *otium* nicht zur *desidia* werden" dürfe, sondern „einen Eigenwert [… zur] Förderung der Gemeinschaft"[261] haben müsse. Unverkennbar unterscheiden sich der ciceronische und der augustinische Entwurf in der Bestimmung des Relationsobjektes des rechten *otium*, welches für Cicero seine Rechtfertigung aus der dem Staat verpflichteten Nützlichkeit und also einer konkreten äußeren, politischen Größe als entscheidendem Kriterium gewinnt. Das augustinische *otium cogitationis* befreit hingegen den einzelnen Menschen zur inneren Einsicht und wirkt wie eine Rektaszension des Geistes auf Gott und die ewige Wirklichkeit hin und nimmt sich also

---

[257] Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* 57,3: „Meine Muße dient nicht zur Förderung der Untätigkeit, sondern zur Erfassung der Weisheit." (Übersetzung nach Specht).

[258] Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* 57,3: „‚Ich schlafe, und mein Herz wacht'; ich bin müßig und sehe, dass Du der Herr bist; denn ‚die Weisheit des Schriftstellers kommt in der Zeit der Muße und wer wenig Geschäfte hat, wird sie erlangen'. ‚Ich schlafe, und mein Herz wacht'; ich ruhe von geschäftlichen Handlungen, und mein Geist überlässt sich göttlichen Neigungen." Augustinus nimmt hier Bezug auf Ps 45,11 und Sir 38,25 sowie Hld 5,2. Im Unterschied zu *De vera religione* (35) 65 wird Ps 45,11 hier allerdings mit „uaco" statt „agite otium" wiedergegeben. Es zeigen sich hier divergierende Betonungen: Während *uacare* eine indikativische Selbstbeschreibung des Lassens allen äußerlichen Handelns liefert, stellt „agite otium" eine imperativische Forderung nach einem bewussten Sich-Einlassen in den Vordergrund. Die *cogitatio* ist gleichsam die geforderte innere Handlung.

[259] In Augustinus *Sermo* 351,4 wird die Wendung *otium desidiae* ebenfalls aufgegriffen, allerdings kaum breiter erläutert: „uersabitur ergo iste in rebus humanis, non carnalis, sed spiritualis acquisitionis deuinctus officio; non quidem negotiis saecularibus obligatus, sed tamen quia militat deo, non otio desidiae torpidus et abiectus. det ergo, si potest, suas eleemosynas omnes cum hilaritate, siue cum carnalibus necessitatibus pauperum aliquid erogat, siue cum panis caelestis dispensator inuicta aduersus diabolum castra in credentium cordibus construit." Die negative Wertung wird unterstrichen und die Kontraposition des für Gott Streitenden schon militärisch betont. Die Ablehnung des *desidia* im relevanten Kontext kommt sodann noch öfter, etwa *Epistula* 55,17.

[260] Vgl. Seneca *Epistula* 68,3; Cicero *De lege agraria orationes* 2,103; Cicero *Brutus* 8; Cicero *Tusculanae disputationes* 5,78; Cicero *Epistulae ad familiares* 15,4,15; T. Maccius Plautus *Mercator* 62.

[261] Bernert, „Otium", 94.

gerade die Abwendung von den äußerlichen, vergänglichen (Un-)Ordnungen zum Kriterium. Auch in Cassiciacum formuliert Augustinus diese philosophisch geleitete Abwendung von der erscheinenden Wirklichkeit.[262] Schon in einem einfachen Sinne war *otium* bereits unterschieden von der bloß freien Zeit.[263] Nun erweist es sich als ein inneres Verhältnis, welches infolge der Hinwendung zu Gott aufrichtig um die Einsicht in die göttliche Wahrheit und Wirklichkeit bemüht ist: „agnito autem rege Christo, iam cetera […] inquirat ex otio."[264] Daher kann er auch feststellen, dass das philosophische *otium*, folgt es den falschen Prämissen und bemüht sich also nicht um die Hinwendung zu dem einen und einzigen Gott, durchaus fehl gehen kann.[265] Das *otium* sinnvoll und richtig zu füllen, ist eine schwierige und seltene Kunst.[266] Es selbst ist nur Bedingung der Möglichkeit – was wir aber mit dem *otium* anstellen, das uns geschenkt[267] ist, entscheidet über das Gelingen oder Misslingen des ganzen Lebens. Das *otium* nicht zu einem *otium desidiae* werden zu lassen, bedarf der inneren Anstrengung, die zugleich eigentlich Befreiung ist. Das erfüllte *otium* als *otium cogitationis* ist eben ungleich mehr. Es bleibt nicht, wie noch das pagane *otium*, in „verderblichen und unnützen Grübeleien"[268] über die erscheinende Vielheit (auch der paganen Götterwelt) gefangen, nein: Der sich so dem einen und einzigen Gott und der göttlichen Wirklichkeit zuwendende Geist ist mithin nicht mehr in den Schranken von Raum und Zeit gefangen.[269] Dieses *otium* ermöglicht es dem Denkenden, im Denken über die Grenzen der Erkenntnis der Welt, welche immerzu durch Raum und Zeit bedingt ist, hinaus zu gelangen. Die physische Verfasstheit des äußeren Menschen wird – wenn auch nur ansatzweise und begrenzt – überwunden, der Mensch naht der Wahrheit, die niemals im Koordinatensystem von Raum und Zeit gefunden werden kann, da die Mutabilität der ephemeren Erscheinungswelt wesenlos bleibt, wenn sie

---

[262] Vgl. Augustinus *De Academicis* 1,3: „[…] in philosophiae gremium confugere coegisset. ipsa me nunc in otio, quod uehementer optauimus, nutrit ac fouet, ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberauit. ipsa enim docet et uere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quicquid mortalibus oculis cernitur, quicquid ullus sensus attingit. ipsa uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur." – Übersetzung nach Voss, S. 45 f.: „[…] gezwungen, […] in den Schoß der Philosophie zu flüchten. Sie nährt und hegt mich nun in der Muße, die ich mir sehnlich gewünscht hatte, sie hat mich völlig von jenem Aberglauben befreit, in den ich mit mir dich kopfüber hineingestürzt hatte. Sie lehrt nämlich – damit lehrt sie die Wahrheit –, dass überhaupt nicht zu verehren, ja gänzlich zu verachten sei, was sterbliche Augen erblicken, woran irgendeiner unserer Sinne zu rühren vermag. Sie verheißt, Gott in seiner allerverborgensten, tiefsten Wahrheit deutlich zu zeigen, und geruht schon jetzt, ihn gleichsam durch lichte Wolken sichtbar zu machen." Vgl. dazu Schlapbach, *Augustin. Contra Academicos*, 55: „Mit dem ‚heftigen Wunsch' nach Freiheit von praktischen Verpflichtungen nennt Augustinus auch den psychologischen Grund, der neben der Krankheit für die Aufgabe seines Berufs entscheidend war."

[263] Vgl. etwa Augustinus *Ad Simplicianum* 2, praef. Schon die Beiordnung der Termini ist ein Indiz für die Differenz.

[264] Augustinus *De civitate dei* 17,16: „Wenn er aber den König Christus einmal erkannt hat, mag er in Muße dann das Übrige erforschen wollen." (Übersetzung nach Perl).

[265] Vgl. Augustinus *Epistulae* 118,32; 130,10.

[266] Vgl. etwa Augustinus *De civitate dei* 3,9.11.

[267] Auch das einfache *otium* ist bereits als Gabe Gottes zu werten. Vgl. bspw. *Epistula* 246,3.

[268] So Augustinus *De civitate dei* 3,9.

[269] Vgl. auch Augustinus *De libero arbitrio* 2,41 f.

nicht auf eine transzendente Wirklichkeit gründet, die selbst vor allem Raum und aller Zeit anzusetzen ist. Damit beschreibt jenes *otium cogitationis* eigentlich einen hiesigen Idealzustand, der nur bedingt sprachlich einholbar ist, da gerade die Sprache die der Zeit entsprechende Größe ist und sich sodann die sprachliche Wiedergabe nicht von ihrem zeitlichen Grund entkoppeln lässt. Im Sprechen als immer irgendwie „gewaltsame[n], disharmonische[n] Akt"[270] zeigt sich die ganze Unvollkommenheit des Menschen, der in seinem Idealzustand doch eben zeitfrei[271] zu denken ist. Somit wird dem aufmerksamen Leser an dieser Stelle gleichwohl ersichtlich, dass dieses über Raum und Zeit erhebende *otium* ganz wesentlich von dem *otium* zu unterscheiden ist, das noch so schlicht als *otium philosophandi* bezeichnet werden konnte und sich auf den räumlichen Rückzug und das Zeitnehmen bezog, und also erkennbar unterhalb dieses *otium cogitationis* bleibt. Dies gerade auch deshalb, weil es sich sprachlich zu erkennen gibt – im Verfassen der Werke in Cassiciacum, im gemeinsamen Gespräch und in der gemeinsamen Arbeit etc. Dieses *otium* ist wenigstens als Vorstufe des *otium cogitationis* zu deuten und belässt den jungen Augustinus noch wesentlich im Raum und in der Zeit und also in den Schranken der äußeren Welt. Dennoch deutet sich auch in jenem äußeren *otium* der Überstieg der Welt bereits an, wie beispielsweise im Bericht des Augustinus über seine Beschäftigung mit der Schrift in Cassiciacum deutlich wird. Er brachte dort sein *otium* unter anderem mit dem Lesen der Psalmen[272] Davids zu, welche ihn sodann von seinem geistigen Hochmut kurierten: „quas tibi, deus meus, uoces dedi, cum legerem Psalmos Dauid, cantica fidelia, sonos pietatis excludentes turgidum spiritum"[273]. Bedenkt man, dass es gerade der Hochmut ist, der den Geist sich über sich selbst erhoben wähnt und ihn also nicht da sieht, wo er eigentlich ist – i. e. bei sich –, wird offensichtlich, dass die Hinwendung zum Wort Gottes das *otium*-Streben jener Zeit artikuliert: Der Geist ist nun, nach dem Lassen von der eigenen Aufgeblasenheit, ganz und gar bei sich – und also damit bei Gott. Die falsche Erhebung des eigenen Geistes wird in eine rechte Erhebung zu Gott hin gewandelt. Mit der Rezitation, dem Gesang und der Beschäftigung mit den Psalmen ist Augustinus' Geist bewusst und reflektiert auf Gott hin ausgerichtet, befindet sich also tatsächlich – und nicht nur topologisch – in Muße im Sinne der höchsten Relation.

Auch eine andere Szene unterstreicht den anklingenden Überstieg der Welt, nämlich jene berühmte Gartenszene zu Mailand. Die Entwicklung des Sprechens in dieser Szene, die „zunehmende äußere ‚Aphasie'"[274] bei gleichzeitiger Zunahme des inneren Sprechens, markiert einen Übergang zwischen dem Innen[275] und dem Außen.

---

270 Richard Corradini, *Zeit und Text. Studien zum ‚tempus'-Begriff des Augustinus*, (Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; Bd. 33), Wien/München 1997, 159. Vgl. auch Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung*, Bd. 1, 31.

271 Vgl. Corradini, *Zeit und Text*, 111, auch die dort genannte Literatur.

272 Ausdrücklich wird Ps 4 genannt, in welchem es heißt: „Wenn ich rufe, erhöre mich, Gott, du mein Retter! Du hast mir Raum geschaffen, als mir angst war. Sei mir gnädig und hör auf mein Flehen!"

273 Augustinus *Confessiones* 9,8.

274 Weber, „Zur Gestaltung der Gartenszene in Augustins ‚Confessiones'", 380.

275 U. a. zu diesem Konzept bei Augustinus hat zuletzt Jérôme Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèses d'une conceptualisation*, (Reihe: Collection des

„Wenn sich für Augustinus im Garten von Mailand die Kommunikation mit der Außenwelt auf eine zunehmend nichtverbale Ebene verlagerte, bedeutete dies das Abgehen von einem Sprachniveau, das mit jenem der Worte ‚tolle lege' nicht vereinbar war, die er ja von einem Kind hörte. Darüber hinaus […] ist das Verstummen ein Element jener Aussage, die Augustinus mit den Geschehnissen im Garten beabsichtigt haben dürfte."[276]

Umso wirksamer und bedeutsamer wird die Ebene, in der äußere Erfahrung und innere Wirklichkeit aufs Innigste miteinander verwoben werden und im Narrativ der textlichen Darstellung sodann nicht länger scharf voneinander abtrennbar sind. Doch ist diese Mittelebene gerade nicht jenes *otium cogitationis*, wie sich bereits in der Kummulation der räumlichen Vokabeln zeigt. Zeit und Raum haben hier vielmehr eine gesteigerte Bedeutung, gerade weil der Denker in der geschilderten Situation bereits deren Grenzen in den Blick nimmt, ohne aber schon an diesen Grenzen selbst zur Ruhe zu kommen. Vielmehr ist dies der Anfang seines Weges, der ihn sodann über die vielgestaltige Wirklichkeit von Zeit und Raum hinausführen wird.

Mit dem Überstieg im *otium cogitationis* über Raum und Zeit als jenen „Konstanten" der erscheinenden Wirklichkeit rührt der Mensch gleichwohl bereits an das Geheimnis der eigentlichen Zeit- und Raumlosigkeit Gottes, wie sie von Augustinus etwa im Paradox formuliert wird. Demnach ist Gott

„[…] sowohl der jedem Ding je Innere [*interior omni re*], weil in ihm alles ist, wie der jedem Ding je Äußere [*exterior omni re*], weil er über alles ist. Ebenso ist er, in keiner Weise im Dazwischen und in der Hindehnung der Zeit, (sondern) in unwandelbarer Ewigkeit, der je Ältere zu allem, weil er vor allem ist, wie der je Jüngere zu allem, weil er derselbe nach allem ist."[277]

Die fundamentale Unterschiedenheit der beiden *otium*-Begriffe – negativ (*otium desidiae*) wie auch positiv (*otium cogitationis*) – trägt sich bis in die heutigen Begriffsdiskussionen fort.[278] Selten allerdings wird diese Unterscheidung zum expliziten Gegenstand der Erörterung, wie dies mit Augustinus gegeben ist.

études augustiniennes. Série antiquité, Bd. 194; = Thèse de doctorat. Histoire, langue et civilisation antiques, Bordeaux III, 2010), Paris 2012, eine umfassende Untersuchung vorgelegt, in welcher er der Annahme der strikten psychologischen Terminologie nachspürt und eine Genese des Konzeptes des inneren Menschen zu eruieren versucht, dabei aber ebenso die prägenden Vorgängerkonzepte etwa seitens des Neuplatonismus wie auch die prägende Rezeption des augustinischen Konzeptes in der Philosophie der Gegenwart anspricht.

[276] Weber, „Zur Gestaltung der Gartenszene in Augustins ‚Confessiones'", 380.

[277] Augustinus *De Genesi ad litteram* 8,26,48: „interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. item nullo temporum uel interuallo uel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et nouior omnibus, quia idem ipse post omnia." (Übersetzung nach Boros, S. 78 [56]).

[278] Dies ließ sich gerade in der gemeinsamen Arbeit des Sonderforschungsbereiches (1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren") immer wieder beobachten, wenn um die verschiedenen Konnotationen der in den Teilprojekten mitunter stark differierenden Muße-Begriffe gerungen wurde.

Lebensformen[279]

Es ist also essentiell, dass Augustinus ausdrücklich jene Enthebung des Denkens aus räumlicher und zeitlicher Bedingtheit in der höheren Form der Muße feststellt. Ist dieses Leben im *otium* demnach in jedem Fall der *vita activa* vorzuziehen? Was wohl für den sehnsüchtig nach *otium im Rückzug* verlangenden jungen Augustinus der Zeit von Cassiciacum und Thagaste leicht zu bejahen wäre, erfährt in der Reife des Denkens und des Amtes eine differenziertere Bewertung, wie sie etwa Holl formuliert: „Otium und negotium […] sind nebeneinander notwendig, das eine mit Rücksicht auf Gott, das andere mit Rücksicht auf den Nächsten."[280] Doch ist dies nicht so sehr ein Bruch mit dem eigenen frühen Denken, wie Holl nahelegt. Vielmehr findet sich die Grundlage dafür in der Divergenz des *otium*-Begriffs selbst. Schließlich konnten wir oben sehen, dass auch schon dem rechten *otium* im Denken des jüngeren Augustinus eine eigene *actio* („agite otium") zukommt. Gleichwohl diese nun von der *actio* der *vita activa* grundsätzlich unterschieden ist, werden wir sogleich sehen, dass sie einen gemeinsamen Grund in der Liebe zu Gott haben und die „Rücksicht auf den Nächsten" demnach ganz wesentlich mit der „Rücksicht auf Gott" verbunden ist.

Augustinus beantwortet die Frage nach dem Verhältnis der Lebensformen zuletzt eindeutig in seinem theologischen Hauptwerk *De civitate dei*, in welchem er in der Folge des Einfalls der Westgoten in Rom im Jahr 410 seinen Entwurf vom Gottesstaat entwickelte.

> „nihil sane ad istam pertinet ciuitatem quo habitu uel more uiuendi, si non est contra diuina praecepta, istam fidem, qua peruenitur ad deum, quisque sectetur; unde ipsos quoque philosophos, quando christiani fiunt, non habitum uel consuetudinem uictus, quae nihil inpedit religionem, sed falsa dogmata mutare compellit. […] ex tribus uero illis uitae generibus, otioso, actuoso et ex utroque composito, quamuis salua fide quisque possit in quolibet eorum uitam ducere et ad sempiterna praemia peruenire, interest tamen quid amore teneat ueritatis, quid officio caritatis inpendat. nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat dei. in otio non iners uacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inuentio ueritatis, ut in ea quisque proficiat et quod inuenerit ne alteri inuideat. in actione uero non amandus est honor in hac uita siue potentia, quoniam omnia uana sub sole, sed opus ipsum, quod per eundem honorem uel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut ualeat ad eam salutem subditorum, quae secundum deum est; […] itaque ab studio cognoscendae ueritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium; locus uero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. quam ob rem otium sanctum quaerit caritas ueritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae uacandum est ueritati; si autem inponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem."[281]

---

[279] Eine Übersicht zum Verhältnis von *actio* und *contemplatio* im Werk des Augustinus bieten Gerard J. P. O'Daly/Luc Verheijen: „Actio – contemplatio", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 1986–1994, 58–63.

[280] Holl, *Augustins innere Entwicklung*, 45.

[281] Augustinus *De civitate dei* 19,19: „Mit welcher Haltung oder Lebensweise einer dem Glauben nachgeht, durch den man zu Gott gelangt, berührt diesen Staat mitnichten, sofern es nicht gegen

Diese Stelle ist auch wesentlich zur Bewertung des *otium*-Begriffs bei Augustinus. Zunächst lässt sich festhalten, dass hier alle drei Formen der Lebensführung (*tres vitae genera*), die sich übrigens von der aristotelischen Aufzählung unterscheiden,[282] in ihrer grundsätzlichen Berechtigung anerkannt werden. Das tätige Leben (*actuosus*) ist ebenso wie das dem *otium* gewidmete Leben (*otiosus*) und das aus beiden zusammengesetzte Leben (*ex utroque compositio*) grundsätzlich geeignet, damit der Mensch durch jenes zum ewigen Lohn gelange. Die einzige Voraussetzung, die nach Augustinus dafür notwendig ist, besteht darin, dass sich der einzelne Mensch in jeder der drei Lebensformen seinen Glauben unversehrt bewahrt. Grundsätzlich können also alle drei Wege der Lebensführung sowohl zu einem gelingenden als auch zu einem fehlgehenden Leben führen, denn „viele können auf eine der drei Arten leben und im Streben nach dem Endgut irren, durch das der Mensch erst glücklich wird“[283]. In seiner Argumentation bedient sich Augustinus übrigens, wie Gnilka bemerkt, im Stile vorzüglicher χρῆσις der paganen Literatur, genauer Varros verlorener Schrift *De philosophia*.[284]

Nach Augustinus gründen die Unterschiede der drei Lebensführungen darin, dass sie jeweils verschiedene Positionen zur Wahrheits- und auch zur Nächstenliebe einnehmen. Dabei wird deutlich, dass die augustinische Idee des *otium* eine *contemplatio dei* bezeichnet, insofern es die Hinwendung auf die Wahrheit über aller erscheinenden Wirklichkeit in Raum und Zeit zum Inhalt hat. Wird doch „die Wahrheit nicht mit leiblichen Augen, sondern rein im Geiste geschaut“[285]. Die Hinwendung zur Wahrheit

göttliche Vorschriften verstößt. Daher zwingt er auch die Philosophen, wenn sie zu Christen werden, nicht, ihr Äußeres und ihre Lebensgewohnheiten, die der Religion nicht hinderlich sind, abzulegen, nur ihre falschen Lehrmeinungen müssen sie ändern. […] In jeder der drei Lebensarten, der mußevollen, der tätigen und der aus beiden zusammengesetzten, kann ein Mensch, wenn er sich den Glauben unversehrt bewahrt, sein Dasein verbringen und zum ewigen Lohn gelangen; ein Unterschied besteht nur darin, wie er sich zur Wahrheitsliebe stellt und wie er sich dem Dienst der Nächstenliebe widmet. Niemand soll so ganz der Muße leben, dass er in seiner Muße nicht mehr an die Förderung des Nächsten denkt, noch soll er so geschäftig sein, dass er nicht nach der Betrachtung Gottes verlangt. Am Zustand der Muße soll nicht träge Entlastung ergötzen, sondern entweder die Erforschung oder die Entdeckung der Wahrheit, damit man in ihr voranschreitet und, was man entdeckt hat, dem andern nicht vorenthält. Im Drange der Geschäftigkeit aber soll nicht der Wunsch nach Ehre oder Macht in diesem Leben liegen, ist ja doch alles unter der Sonne Eitelkeit; sondern die Liebe zu dem Werke selbst, das durch diese Ehre oder Macht entsteht, wenn es richtig und nützlich entsteht, das heißt, dass es zu jenem Wohl der Untergebenen gedeiht, das gottgemäß ist […]. Von dem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, wie es zu einer löblichen Muße gehört, wird also keiner abgehalten […]. Deshalb sucht die Liebe zur Wahrheit nach heiliger Muße, der Zwang der Liebe zum Nächsten aber bürdet die rechtschaffene Geschäftigkeit auf. Legt uns keiner diese Bürde auf, steht es uns frei, dass wir uns der Erfassung und Betrachtung der Wahrheit widmen; wird sie uns aber aufgelegt, ist sie aufzunehmen wegen des Zwanges der Liebe.“ (Die Übersetzung folgt Perl in *Augustinus. De civitate dei = Der Gottesstaat*, ed. Perl, Bd. 2, 492 f.).

[282] Für Aristoteles galt zwar ebenfalls die Unterscheidung zwischen dem βίος θεωρητικός und βίος πρακτικός bzw. βίος πολιτικός einerseits, doch ist die dritte von ihm benannte und aufgrund ihrer Irrelevanz gleichwohl nicht näher betrachtete Lebensform dort der βίος ἀπολαυστικός. Die *vita mixta* kommt dort also nicht so explizit zur Sprache.

[283] Augustinus *De civitate dei* 19,2.

[284] Vgl. Christian Gnilka, *Kultur und Conversion*, (Reihe: ΧΡΗΣΙΣ – Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. 2), Basel 1993, 135 (Anm. 15).

[285] So schreibt schon der frühe Augustinus in *De vera religione* 3: „non corporeis oculis, sed pura

darf aber niemals zur Entschuldigung der lieblosen Abkehr vom Nächsten herhalten – ja nicht einmal der kontemplativ-monastische Rückzug kommt für Augustinus ohne eine notwendige soziale Dimension aus.[286] Hatte die Abwägung der Lebensformen zu einer früheren Zeit in seinem Werk noch eine andere Stoßrichtung,[287] so wird der ethische Auftrag hier unzweideutig formuliert: „Niemand soll so ganz der Muße leben, dass er in seiner Muße nicht mehr an die Förderung des Nächsten denkt, noch soll er so geschäftig sein, dass er nicht nach der Betrachtung Gottes verlangt. Am Zustand der Muße soll nicht träge Entlastung ergötzen, sondern entweder die Erforschung oder die Entdeckung der Wahrheit, damit man in ihr voranschreitet und, was man entdeckt hat, dem andern nicht vorenthält." Augustinus vermittelt das *otium*-bestimmte Leben und das *actio*-bestimmte Leben so miteinander, dass sich beide in der Liebe begegnen. Diese Liebe hat nun zwei Richtungen: Sie kann sich einmal als Liebe zu den Menschen äußern und andererseits auch als Liebe zur Wahrheit, d. h. zu Gott. Die Liebe zu Gott zeigt sich nun aber eben auch in der Liebe zum Menschen und die Liebe zum Menschen erwächst aus der Liebe zu Gott.[288] Beide Formen sind aufeinander verwiesen und begegnen uns konkret im Vorbild Christi in der Schrift. Die Liebe ist mithin die Mitte aller drei Lebensführungen und ohne sie wäre alles Mühen vergebens. Diese zentrale Stellung der Liebe im anthropo-theologischen Entwurf des Augustinus spiegelt sich in nahezu allen Werken des Denkers auf unterschiedliche Weise wider, kommt aber an dieser Stelle von *De civitate dei* in besonderer Deutlichkeit zur Sprache.

Alle drei Lebensformen erweisen sich also als jeweils durchaus geeignet, richten sie sich auf den geistigen, unsichtbaren Gehalt der Wirklichkeit hin aus. In der augustinischen Verhältnisbestimmung der drei Lebensführungen spiegelt sich auch die Bipolarität von Leib und Gott, von Zeit und Ewigkeit, die dem christlichen Denken dieser Zeit zugrunde liegt. „Wie die sichtbare Erde den äußeren Menschen nährt und hält, so jene unsichtbare Erde den inneren Menschen."[289] So hängen gleichsam das ganze Leben und also der Sinn der Existenz von der Frage ab, ob denn der Mensch Leib und Zeit oder die Gottheit und Ewigkeit für sich gewinnt.[290] Diese Bipolarität spiegelt sich auch im wiederkehrenden Motiv der zwei Staaten: Jerusalem und Baby-

---

mente ueritatem uideri". Wie Lössl in *Augustinus. De vera religione = Die wahre Religion*, ed. Lössl, 83 (Anm. 32) betont, ist *pura* hier im Sinne von *sola* zu verstehen.

[286] Vgl. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 52: "For Augustine, monastic life always possessed a social dimension."

[287] Vgl. etwa die Erörterung der Lebensformen anhand von Leah und Rachel in *Contra Faustum Manicheum* 22,54–58.

[288] Vgl. dazu Augustinus *De trinitate* 8,12: „cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem; […] ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus, sed deum propter deum, nos autem et proximum propter deum." – „Wenn wir also von der Liebe her den Bruder lieben, dann lieben wir den Bruder von Gott her. […] Aus einer und derselben Liebe heraus lieben wir also Gott und den Nächsten, Gott jedoch um Gottes willen, uns aber und den Nächsten um Gottes willen."

[289] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 1,4: „similitudo autem hinc ducta est, quia ut haec terra uisibilis exteriorem hominem nutrit et continet, ita illa terra inuisibilis interiorem hominem." (Übersetzung nach Boros, S. 244 [709]).

[290] Vgl. Augustinus *Epistula* 140,3.

lon. In welchem von beiden wir Bürger sind, ergibt sich aus der Form der Liebe, welcher wir anhängen. Hier nun lässt sich begreifen, dass es eigentlich nur eine einzige wahre Form der Liebe – jene nämlich zu Gott – gibt, während die Liebe zur Welt recht eigentlich fehlgeleitete und also falsche Liebe ist. Um von ihr loszukommen, bedarf es daher auch einer „Neupflanzung der Liebe“:

„duas istas ciuitates faciunt duo amores: Ierusalem facit amor dei;[291] Babyloniam facit amor saeculi. interroget ergo se quisque quid amet, et inueniet unde sit ciuis; et si se inuenerit ciuem Babyloniae, exstirpet cupiditatem, plantet caritatem; si autem se inuenerit ciuem Ierusalem, toleret captiuitatem, speret libertatem […].“[292]

Aber „was also ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott?“[293], fragt Augustinus an anderer Stelle. Was heißt also diese Liebe zu Gott konkret? Die Antwort darauf bleibt scheinbar paradox und in der Schwebe, handelt sie doch von einem „Gegenstand“, der niemals in der unvermeidlichen Differenz der Sprache einholbar sein kann.

„quid autem amo, cum te amo? non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentum et aromatum suauiolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. et tamen amo quandam lucem et quandam uocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satietas. hoc est quod amo, cum deum meum amo.“[294]

Die Herausstellung des *inneren* Menschen („interioris hominis“) ist auch hier mit einer expliziten Absetzung von räumlich-zeitlichen Kategorien verknüpft. Die sinnliche Wahrnehmung wird auf der Ebene der Innerlichkeit von den Beschränkungen der äußeren Welt gelöst und erfährt so einen Bedeutungswandel, da sie sich nicht mehr auf die materielle Sinnfälligkeit bezieht, sondern in einer platonischen Wendung

---

[291] Vgl. dazu bspw. auch Augustinus *Confessiones* 13,10: „[…] quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem [Ps 121,6] […].“

[292] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 64,2: „Zwei Staaten werden durch zwei Arten von Liebe gegründet. Jerusalem durch die Liebe zu Gott. Babylon durch die Liebe zur Welt. Es frage also sich jeder, was er liebt, und er wird finden, wessen Bürger er ist. Und fand er den Bürger Babylons, so rotte er aus die Begehrlichkeit und pflanze die Liebe. Fand er sich aber als Bürger Jerusalems, so dulde er die Gefangenschaft und hoffe auf die Freiheit.“ (Übersetzung nach Boros, S. 240 [697]).

[293] Augustinus *Confessiones* 10,11.

[294] Ebd., 10,8: „Was aber liebe ich, da ich dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit; nicht den Glanz des Lichtes, der da so lieb den Augen; nicht die süßen Melodien in der Welt des Tönens aller Art; nicht der Blumen, Salben, Spezereien Wohlgeruch; nicht Manna und nicht Honig; nicht Leibesglieder, die köstlich sind der fleischlichen Umarmung: nichts von alledem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott: Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfasst; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mundet, was keine Sattheit vergällt; dort schmiegt sich an, was kein Überdruss auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott.“

zum wahrhaft Schönen, Ewig-Unvergänglichen, Unwandelbaren und Vollkommenen hingeordnet wird. Damit wird diese sinnliche Wahrnehmung gleichwohl genau jenes ephemeren Charakters befreit, der sie eigentlich wesentlich auszeichnete – und es lässt sich einsehen, dass diese Form der sinnlichen Beschreibung mithin nicht länger sinnfällig ist. Die Sprache wird hier also zum Zeichen für die tiefere, göttliche Wirklichkeit und die paradoxe Wendung des sprachlichen Gehalts führt den Leser aus dem Bedeutungsgefüge des äußeren Menschen hinein in die eigentliche Innerlichkeit, in welcher das glückliche Leben allein gefunden werden kann.[295] In dieser Innerlichkeit steht der Mensch gleichwohl nicht länger in einer Opposition zur äußeren Welt. Vielmehr werden diese bipolaren Kategorien hier aufgelöst. Der innere Mensch wird nun nicht mehr durch andere Menschen und äußere Zeichen belehrt, sondern gelangt nun vor den wahren Lehrer, der nicht länger der äußeren Zeichen bedarf. Die augustinische Ordnung der folgenden Verben – *diligere* und *nosse* – gibt einen Hinweis darauf, dass der innere Erkenntnisvollzug alle Regungen des inneren Menschen umgreift und er eine liebende Hinwendung braucht. *Beata vita* als höchstes Ziel aller Menschen lässt sich nach Augustinus einzig in dieser Hinwendung zu Gott, dem wahren Lehrer des wahren (inneren) Menschen, finden.[296]

„quid sit autem in caelis, docebit ipse, a quo etiam per homines signis admonemur foris, ut ad eum intro conuersi erudiamur, quem diligere ac nosse beata uita est, quam se omnes clamant quaerere, pauci autem sunt, qui eam uere se inuenisse laetentur."[297]

Dass das rechte Ziel auch des äußeren Strebens keineswegs in der Welt zu Suchen ist, ist übrigens auch der Grund dafür, warum Augustinus ausdrücklich darauf hinweist, dass die Bischofsstellung zwar würdevoll und rühmlich sei, diese aber nicht aus einem eigenen inneren Antrieb heraus erstrebt werden solle.[298]

---

[295] Für Augustinus wurde (wohl als Ausdruck dieser tiefen Innerlichkeit, die sein Werk nahezu insgesamt kennzeichnet) bereits festgestellt, dass seine Sprache, ja sein Lebensodem, das Gebet sei. Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 114.

[296] Das Fehlen dieser Instanz wird für Augustinus der wohl stärkste Kritikpunkt an der plotinischen und porphyrianischen Philosophie in der Folge Platons sein, wie sie von Augustinus vor allem im achten bis zehnten Buch von *De civitate dei* formuliert wird. Dennoch ist zu betonen, dass Pierre Courcelle überzeugend darlegen konnte, dass eine „scharfe[…] Disjunktion von Christentum oder Neuplatonismus bei Augustinus unangemessen ist". (Volp, *Augustinus*, 146.) Auch andere Autoren betonen die Enge und die Zahl der von Augustinus gelesenen Autoren. Vgl. *Augustinus. De vera religione = Die wahre Religion*, ed. Lössl, 20; auch Volker Henning Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, (Reihe: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 109; = Habilitationsschrift, Universität Münster, 1997), Tübingen 1999, 114 ff., der die Frage nach den konkreten Vorbildern diskutiert. Augustinus las die Werke des Plotin und aller Wahrscheinlichkeit nach auch die des Porphyrios und des Marius Victorinus.

[297] Augustinus *De magistro* 14,46: „Der da aber im Himmel ist, der ist es selbst, der lehren wird, er, der uns durch die Menschen die Unterweisung mithilfe der äußeren Zeichen zuteil werden lässt, damit wir, nach innen zu ihm zurückgekehrt, uns seine Lehren erwerben. Ihn zu lieben und zu erkennen begründet das glückliche Leben, von dem alle beteuern, dass sie es suchen, das gefunden zu haben sich aber nur wenige wahrhaft erfreuen." (Übersetzung nach Perl).

[298] Vgl. Augustinus *De civitate dei* 19,19: „locus uero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur." Übersetzung nach Perl: „[D]ie hohe Stellung aber, die ja zur Leitung des Volkes unentbehrlich ist, mag nach Recht und Art behauptet und verwaltet werden: nach ihr zu begehren, ziemt sich trotzdem nicht." Man denke hier auch

Wir sahen bereits, dass das rechte *otium*, welches des Lobes würdig ist, ein „Streben nach der Erkenntnis der Wahrheit“ ist. Es ist aber offensichtlich, dass in dem ausgesagten Streben das zu Erstrebende noch nicht erreicht sein kann. Mithin bezeichnet *otium* bei Augustinus immer eine Hinwendung, die nicht schon ein Erreichthaben sein kann. So ist es gleichsam eine Vorstufe, ein Vorgeschmack der ausstehenden Ruhe und wir können sehen, dass das *otium* des Augustinus hier der σχολή des Plotin nahekommt. In einer augustinischen Interpretation von Mt 13,8 wird diese Mittelstellung des *otium* sichtbar. Das Jesus-Wort über den Sämann, dessen Saat auf unterschiedlichen Grund fällt und sodann ganz unterschiedlich reiche Frucht bringt – „ein Teil schließlich fiel auf guten Boden und brachte Frucht, teils hundertfach, teils sechzigfach, teils dreißigfach“ –, kommentiert Augustinus mit einer Zuordnung zu verschiedenen Formen der Gotteszuwendung.

„centesimum martyrum propter sanctitatem uitae uel contemptum mortis; sexagesimum uirginum propter otium interius, quia non pugnant contra consuetudinem carnis, solet enim otium concedi sexagenariis post militiam uel post actiones publicas“[299]

Die hundertfache, volle Frucht wird also mit dem Märtyrertum verbunden, welches sich durch eine Heiligung des gesamten Lebens und durch Todesverachtung auszeichnet. Hier ist die Gottesbezogenheit nach dem menschenmöglichen Maß vollkommen, Leib und Seele strebten Gott zu und die Märtyrer haben jene vollkommene Vollendung in Gott durch die jenseitige Erfüllung erreicht. Die weniger reiche, sechzigfache Frucht hingegen wird mit dem Jungfrauentum verknüpft. Wohl aufgrund der Freiheit von geschlechtlichem Begehren und der damit verbundenen teilweisen Entkoppelung aus dem fleischlich-weltlichen, rastlosen Treiben eignet dem jungfräulichen Leben nach Augustinus eine Form des inneren *otium*, die doch aber nicht jener Leib und Seele, Tun und Denken umfassenden Hingabe der Märtyrer gleicht, weil die Märtyrer ja bereits jene Vollendung erlangten, die für die jungfräulich Lebenden noch eschatologisch aussteht. Noch geringere Frucht hingegen bedeutet die Ehe und die damit verbundene fleischlich-zwischenmenschliche Verbindung. Der Zusatz des Augustinus zur Erklärung der „Sechzig“ bezieht sich augenscheinlich auf eine Ableitung des berechtigten *otium* nach dem Militärdienst[300] bzw. den öffentlichen Ämtern, bleibt allerdings dunkel. Doch können wir das, worum es uns hier geht, ohne Schwierigkeiten einsehen. Das *otium* steht in der Mitte, ist eine grundsätzlich richtige, jedoch noch nicht zur Vervollkommnung gelangte, andererseits aber auch keine ganz unvollkommene Hinwendung (oder eben: Relationsbestimmung) des menschlichen

---

an das berühmte augustinische Wort aus *Sermo* 340 „Das ist nämlich meine Bürde, worüber ich jetzt spreche – was anderes als ihr selbst? […] Für euch bin ich nämlich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jener ist der Name des empfangenen Amtes, dieser der Gnade; jener der Gefahr, dieser des Heiles.“ Hubertus R. Drobner (Hg.), *‚Für euch bin ich Bischof‘. Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396. Einleitung und Übersetzung*, (Reihe: Augustinus – Heute; Bd. 7), Würzburg 1993, 59.

[299] Augustinus *Quaestiones evangeliorum* 1,9.

[300] Vgl. auch Augustinus *Sermo* (a F. Dolbeau editi) 15,4. Es sei daran erinnert, dass diese militärische Bedeutung von *otium* im Sinne von ‚Friedenszeit‘, ‚Waffenruhe‘ etc. vermutlich sehr ursprünglich ist.

Lebens auf die Wahrheit, d. h. Gott. Das rechte *otium* strebt unverwandt auf das rechte Ziel, auf Gott hin, befreit sich aus den Verquickungen des Lebens. Auch gibt es Auskunft und Inneres wie Äußeres, Leib und Seele umgreifendes Zeugnis von dem einen großen Zielpunkt, zu dem hin es sich erhoben hat. Das lässt sich ebenso in dem kurz darauf folgenden Beispiel von Mt 13,44 eruieren, welches Augustinus kommentiert: „id est contemptu temporalium conparat sibi otium, ut sit diues cognitione dei"[301].

Liebe als Maß

Wir sahen, wie sich in der Liebe die unterschiedlichen Lebensformen begegnen und in ihr der Mensch seinem Schöpfer auf das Möglichste nahekommt. Auch haben wir mit ihr einen Maßstab des gelingenden, vollendeten Lebens.

> „ipsa est consummatio omnium operum nostrorum, dilectio. ibi est finis: propter hoc currimus; ad ipsam currimus; cum uenerimus ad eam requiescemus."[302]

Hier gerät nicht nur die ganze augustinische Ethik an ihre Spitze und in diesem Sinne fügt sich auch das berühmte Diktum desselben Werkes als Betonung der ganzen Größe der Liebe: „dilige, et quod uis fac."[303]

Da Gott nicht eben nur den Menschen zuerst geliebt hat und sich selbst in Jesus Christus für die Menschen hingegeben hat, da Gott also nicht einfach nur liebt, sondern selbst ganz und gar Liebe *ist*,[304] wird die Liebe nach Augustinus selbst zum einheitstiftenden Ziel, das sodann das weitere Tun und Lassen umfassend bestimmt.

Wenn die Liebe den ganzen Menschen umgreift, kann überdies auch all sein Tun nur mehr gewirkte Liebe sein. So geraten hier auch die sonst zu verfolgenden terminologischen Divergenzen unterschiedlicher Liebesbegriffe (*amor*, *caritas* und *dilectio*) in eine die Einheit unterstreichende Konvergenz.[305] In dieser einheitwirkenden Liebe lässt sich das im Rahmen der Untersuchung zu σχολή bzw. *otium* bereits mehrfach herausgestellte Wesensmerkmal der Selbstzwecklichkeit erkennen.

---

301 Augustinus *Quaestiones evangeliorum* 1,13.

302 Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* 10,4: „Die Vollendung all unserer Werke ist die Liebe. Dort ist das Ziel: um dessentwillen laufen wir; ihm eilen wir zu; in ihm werden wir, wenn wir es erreicht haben, ruhen."

303 Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* 7,8.

304 Vgl. dazu die Predigten des Augustinus über den 1. Johannesbrief in *Gott ist die Liebe. Die Predigten des Heiligen Augustinus über den 1. Johannesbrief*, übers. u. eingel. v. Fritz Hofmann, 3. Aufl., Freiburg 1954.

305 Eine zunächst genaue Beachtung des jeweils verwendeten Terminus ist gleichwohl notwendig. Wenn Tarsicius J. van Bavel, "Love", in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, 509–516, 509, zunächst meint, Augustinus "does not make an essential difference between the three latin words *amor*, *caritas*, and *dilectio*", so zeigt die anschließende Analyse doch gewichtige Differenzen auf. Nur ist eben der gemeinsame Grund in Gott als verbindend-einheitliches Moment unbezweifelbar und tatsächlich eine wesentliche Gemeinsamkeit. Es gilt dennoch im lateinischen Sprachkontext und besonders im augustinischen Schrifttum aufmerksam darauf zu achten, welcher Begriff konkret zur Anwendung kommt, da die terminologische Varianz durchaus eine begrifflich-konzeptuelle Varianz abbildet, die sich in der heutigen Sprache nur schwer formulieren lässt.

„an amor quoque ipse amandus est? ita uero, quando sine hoc illa non amantur. sed si propter alia quae amanda sunt amor amatur, non recte amari dicitur. nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere. num igitur propter se ipsum amor appetendus est, cum quando desit quod amatur, ea sit indubitata miseria? deinde cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid, cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moueri oporteat quaerimus. quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est. est enim et turpis amor, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie cupiditas dicitur, omnium scilicet malorum radix. et ideo non amandum est quod amanti et fruenti auferri potest. cuius ergo rei amor amandus est, nisi eius quae non potest deesse dum amatur? id est autem quod nihil est aliud habere quam nosse. […] quamquam bonum quod non amatur nemo potest perfecte habere uel nosse. quis enim potest nosse, quantum sit bonum quo non fruitur? non autem fruitur, si non amat; nec habet igitur quod amandum est qui non amat, etiamsi amare possit qui non habet."[306]

So kann gesagt werden, dass die Liebe für Augustinus also schlechterdings als umfassendes Ziel *und* zugleich als Prinzip (Wurzel: *radix*[307]) der den Menschen bestimmenden Wirklichkeit und darüber hinaus der Schöpfungsordnung insgesamt gelten darf. Demnach muss die Liebe daher als weit mehr als „nur" ein ethisches Prinzip betrachtet werden. Sie ist nicht weniger auch eine erkenntnistheoretische Bedingung und zuvorderst eine innere Bestimmung Gottes, wie Arendt in ihrer Dissertationsschrift über den *Liebesbegriff bei Augustin*[308] aufzeigen konnte. Für Augustinus steht fest: „Erkenntnis ohne Liebe bringt kein Heil."[309] Der *ordo amoris*[310] bezeichnet also

[306] Augustinus *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 35,1: „Ist nicht auch die Liebe selbst zu lieben? Sicher, weil ohne Liebe nicht geliebt wird. Wenn aber die Liebe zu dem Zweck geliebt wird, um anderes zu lieben, kann man nicht sagen, dass die Liebe geliebt wird. Denn Lieben heißt nun einmal, etwas um seiner selbst willen zu begehren. Soll man also die Liebe um ihrer selbst willen begehren, da sie doch zweifellos zum Elend wird, sobald das Geliebte fehlt? Anderseits ist Liebe eine Art von Bewegung (der Seele), und da eine Bewegung nicht ohne eine bestimmte Richtung sein kann, fragen wir, was zu lieben ist, das heißt, wie das beschaffen ist, wohin die Bewegung zielt. Wenn Liebe geliebt werden soll, ist damit keinesfalls jede Art der Liebe gemeint, denn es gibt auch unwürdige Liebe, durch die die Seele nach Dingen trachtet, die niedriger sind als sie. Eine solche Liebe nennt man genauer Gier, ‚die Wurzel aller Übel'. Was einer Liebe, die beharren und genießen will, entzogen werden kann, soll nicht geliebt werden. Welchem Gut also gilt die Liebe, die man lieben soll, wenn nicht dem, was nicht schwinden kann, während es geliebt wird? Das ist es allein, was man nur dann hat, wenn man es kennt. [… Es] kann niemand ein Gut vollkommen haben oder genau kennen, wenn er es nicht liebt. Wer kann denn ein Gut, von dem er keinen Genuss hat, zu würdigen wissen? Er hat tatsächlich keinen Genuss, wenn er nicht liebt; er hat ja auch nicht das, was geliebt werden soll, und eben dies könnte er lieben, ohne es zu haben."

[307] Vgl. Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* 7,8: „siue taceas, dilectione taceas; siue clames, dilectione clames; siue emendes, dilectione emendes; siue parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere."

[308] Vgl. Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, mit einem einleitenden Essay von Frauke Annegret Kurbacher, Übersetzungen von Kirsten Groß-Albenhausen und Registern von Christine Albrecht, (Reihe: Philosophische Texte und Studien, Bd. 90; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1928), Nachdruck der Ausgabe: Berlin 1929, Hildesheim/Zürich/New York 2006.

[309] Augustinus *In epistulam Iohannis ad Parthos* 2,8: „si cognouimus, amemus: nam cognitio sine caritate non saluos facit."

[310] Vgl. Paul van Geest, „Ethik", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker H. Drecoll, Tübingen 2007, 526–539. Außerdem Dany Dideberg, „Ordo amoris", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2014, 379–380.

jene Ordnung, die längst nicht nur ethisch relevant ist, sondern die gesamte sich dem Menschen zeigende Wirklichkeit bestimmt, insofern die Liebe als Grund der göttlichen Schöpfung, der Heilsgeschichte, der menschenmöglichen Einsicht und aller menschlichen Wirklichkeitsebenen begriffen werden kann. So können wir beispielsweise in *De diversis quaestionibus octoginta tribus* lesen:

„omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est; et propterea id habere non possumus nisi ea re qua praestantiores sumus, id est mente. quidquid autem mente habetur noscendo habetur; nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. namque amor appetitus quidam est; et uidemus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate uacabit menti contemplari quod aeternum est. ergo etiam ceteris suis partibus amare animus debet hoc tam magnum quod mente noscendum est. et quoniam id quod amatur afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic amatum quod aeternum est aeternitate animum afficiat. […] amor autem rerum amandarum caritas uel dilectio melius dicitur. […] caritatem uoco qua amantur ea quae non sunt prae ipso amante contemnenda, id est quod aeternum est et quod amare ipsum aeternum potest. deus igitur et animus cum amantur, caritas proprie dicitur, purgatissima et consummata, si nihil aliud amatur; hanc et dilectionem dici placet. sed cum deus magis diligitur quam animus, ut malit homo eius esse quam suus, tunc uere animo summeque consulitur, consequenter et corpori […].“[311]

Obzwar Augustinus an dieser Stelle des auf gezielte Fragen hin ausgehenden Werkes ausführlicher auf die rechte Form der Liebe eingeht und sogleich auch die drei gebräuchlichen Begriffe zur Bezeichnung von Liebesarten voneinander abzusetzen versucht, zeigt dies doch gerade auch die Schwierigkeit der Bestimmung des reinen Liebesbegriffs. Wohl möchte Augustinus hier vor allem aufzeigen, inwiefern Liebe als selbstzweckliche Relationsform auf ein zu liebendes Objekt hin ausgeht und das Liebende dabei von sich selbst lässt, zugleich wird deutlich, dass Liebe auch und im höchsten Sinne als Akt des Verstandes (*mens*[312]) begriffen werden muss. Auch

[311] Augustinus *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 35,2–36,1 (CCL 44A, 52 45–58.61–62; 54 2–10): „Das Ewige ist das über alle Dinge am meisten Erhabene, und deshalb können wir es nur erringen, wenn wir uns an das halten, was uns selbst erhabener macht: das ist unser Verstand. Was einer durch den Verstand wahrnimmt, besitzt er durch Kenntnis, aber wenn dieses Gut nicht auch geliebt wird, besitzt er es nicht ganz. Der Verstand vermag nicht bloß zu erkennen, er kann auch lieben. Liebe ist ein gewisses Begehren, und auch innerhalb der übrigen Teile der Seele sehen wir ein Begehren, das in Übereinstimmung mit Verstand und Vernunft in Frieden und Ruhe Zeit findet, um zu überlegen, was ewig ist. Die Seele soll also auch mit ihren übrigen Teilen dieses große Gut (das Ewige) zu lieben trachten, das durch den Verstand zu erkennen ist. Und da jedes Gut, das geliebt wird, den Liebenden reicher macht – das ist ein Gesetz der Liebe –, kommt es dazu, dass das Ewige, das auf solche Weise geliebt wird, durch seine Ewigkeit die Seele bereichert. […] Dagegen sollte die Liebe zu den Dingen [*amor rerum*], die wohl auch zu lieben sind, vielleicht besser Hochschätzung [*caritas*] oder Werthaltung [*dilectio*] genannt werden. […] Liebe nenne ich die Seelenregung [sic!], mit der das geliebt wird, was höher steht als der Liebende selbst, das heißt: was ewig ist und das Ewige zu lieben vermag. Gott also und die Seele, die Gott liebt: ist die Liebe in ihrer reinsten und ganz ausschöpfenden Gestalt, wenn nichts anderes geliebt wird. Sie allein verdient den Namen Liebe. Sobald Gott mehr geliebt wird als die Geistseele, so dass der Mensch lieber Gott angehören will als sich selbst, wird der Seele und folgerichtig auch dem Leib der höchste Auftrag zuteil […].“

[312] Zum Konzept der *mens* bei Augustinus, vgl. Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 282. Jürgasch erklärt, dass es wohl zutrifft, den Begriff im Sinne eines *geistigen Tätigseins* zu begreifen. Dazu bezieht er sich auch auf Roland Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De Trinitate'*, (Reihe: Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 22), Tübingen

der Verstandesakt kommt erst mit dem liebenden Ergreifen seines Objektes zur Verwirklichung seiner höchsten ureigenen Möglichkeiten. Das Ewige nun als einzig angemessenes Relationsobjekt soll von *mens* und *ratio*[313] gleichermaßen „kontempliert" werden, ja der ganze innere Mensch mit Seele, Verstand und Vernunft möge sich auf dieses Ewige hin ausrichten und alles Zeitliche und also Vergängliche um dessentwillen hintanstellen. Das Spezifikum dieser allein reinen und höchsten Beziehung versucht Augustinus in der Folge begrifflich abzusetzen und schlägt daher eine Differenzierung zwischen einer eigentlicheren Form von Liebe und einer weniger spezifischen Form derselben vor. Dass diese Erörterung gleichwohl ein inneres Anliegen hat und es nicht im eigentlichen Sinne um eine Herabsetzung bestimmter Begriffe gehen kann, folgt aus der insgesamt breiten Verwendung der Begriffe über alle Werke des Augustinus sowie auch aus der Schrift, die doch als wesentliche Autorität des Theologen diese Begriffe dezidiert verwendet und so im Kontext dieser Stelle auch von ihm zitiert wird (vgl. Mt 22,37). Es scheint übrigens, besieht man sich die obige Übersetzung näher, tatsächlich ein Missverständnis aufseiten von Perl vorzuliegen, dem die Übersetzung entnommen ist. Dieser übersetzt den Satz „amor autem rerum amandarum caritas uel dilectio melius dicitur" wie zitiert mit „dagegen sollte die Liebe zu den Dingen, die wohl auch zu lieben sind, vielleicht besser Hochschätzung oder Werthaltung genannt werden" – was jedoch gerade die Ordnung der intendierten Aussage verkehrt. Die Anordnung des *autem* in der Übersetzung lässt die zu liebenden Dinge gerade als die nicht wesentlichen und stattdessen untergeordneten, nachrangigen Liebesobjekte erscheinen, was hier nun dem Sinn wohl diametral entgegensteht. Das Gerundivum *amandarum* bezeichnet stattdessen gerade das, was geliebt werden *muss*, das Wesentliche also, das sodann mit einer spezifischen Bezeichnung zur Wiedergabe der herausragenden Relation gekennzeichnet werden soll. Für diese schlägt Augustinus deshalb die konkreteren Formen – *dilectio* und *caritas* – zur Bezeichnung vor, gegen die *amor* als ein allgemeinerer und somit viele unterschiedliche Formen von Liebe bezeichnender Begriff nicht aufgehoben, sondern nur abgesetzt werden soll. Insofern darf die augustinische Argumentation auch als eine Hinführung auf die neutestamentliche Begriffsverwendung gelesen werden, welche *caritas* vor allem im Sinne von Nächstenliebe und *dilectio* vor allem im Sinne von Gottesliebe gebraucht.[314]

2007, 283, der zumindest vorsichtig dafür plädiert „Geist als Aktivität" zu verstehen. Christoph Horn, „Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus", in: *Gott und sein Bild. Augustins ‚De Trinitate' im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hg. v. Johannes Brachtendorf, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 81–103, hier 89 und 98 f., hingegen will *mens* keinesfalls im Sinne eines Denkvollzugs oder Akt des Denkens und Liebens verstanden wissen; „*mens* und *intelligentia*" kennzeichnen nach Horn „sicher keinen Denkakt, sondern die Denkfähigkeit oder das Vernunftvermögen". Jürgasch (S. 282 f., Anm. 34) kritisiert diese ungewöhnlich apodiktische Einlassung Horns. Zur Geistkonzeption bei Augustinus, vgl. Decher, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, 64–72.

[313] Leider kann an dieser Stelle die innere Struktur des menschlichen Geistes nicht näher ausgeführt werden, welche – ausgehend vom Bibelwort, dass der Mensch Bild Gottes sei – seitens Augustinus (wie auch die Liebe) als strukturell-analog zur trinitarischen Struktur Gottes gedeutet wird. Zu dieser Konzeption, siehe Kany, *Augustins Trinitätsdenken*; vor allem auch Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*; außerdem Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 278–282.

[314] Zur (zunächst natürlich griechischen) Terminologie im Neuen Testament, vgl. Thomas

Was also ist, mit einem Wort, die Liebe für Augustinus? Eine Verdichtung des Sinns, wie sie für eine solche Bestimmung notwendig ist, lässt sich etwa im Urteil „Liebe ist Leben – und nicht Sein“[315] finden, mit welchem sich Hannah Arendts Interpretation des augustinischen Liebesbegriffs zusammenfassen lässt. Doch bleibt Arendts existenzphilosophisches Interesse wesentlich verschieden von jenem, welches Augustinus selbst leitete. Dennoch sehen auch andere Interpreten in der Identifikation von Liebe und Leben den Kulminationspunkt des augustinischen Liebesbegriffs.[316] Der von Arendt existenziell gewertete Liebesbegriff äußert sich schematisiert also in drei Aspekten – *amor*, *caritas* und *dilectio*. Das arendtsche Analysemodell eruiert die *caritas* als rechte Form des *amor*, nämlich den *appetitus* „nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft“[317], während der falsche *amor* als *cupiditas* ein Klammern an die Welt bedeutet. Arendt bemerkt, dass der Mensch nach Augustinus stets das ist, was er erstrebt.[318] Das liebende Streben des Menschen endet erst in der vollkommenen Gegenwart des Geliebten.

„Das ständige Bezogensein auf Etwas kann abgelöst werden durch das Sein bei dem Begehrten. Dies Sein-bei ist die quies, die im tenere besteht. Hier erst im Haben ist die Isoliertheit wirklich aufgehoben und die beatitudo erreicht.“[319]

Die sich konkretisierende Liebe zu den Menschen sucht auch gerade nach dem Wohl derselben, was heißt, dass ihnen jenes zukommen möge, was ihnen von Gott zugedacht ist. Das Werk der Liebe zu den Menschen ist sich in der Folge selbst Zweck. Es darf dem Handelnden nicht um etwas anderes – etwa Ehre und Macht – gehen, weil diese wieder Beleg dafür wären, dass es sich nicht um ein Werk der Nächstenliebe, sondern vielmehr der Selbstliebe handelte. Gleichwohl zeichnet sich das Werk der Nächstenliebe durch Nützlichkeit („recte atque utiliter“) aus und gibt so einen Fingerzeig auf die augustinische *uti-frui*-Lehre, welche von uns sogleich betrachtet werden wird. Gleichwohl das Tun des Menschen am anderen Menschen als immediat wichtig für die rechte Haltung bei Augustinus gilt, ist doch auch selbst dieses Tun nur aufgrund einer *imitatio Christi* sinnvoll und richtig. Als Liebeshandeln generiert es eine Form der Einheit,[320] die als eigentliche Liebe zu Gott eine Form der Anwesenheit bei ihm meint.

„homines enim amantes se inuicem, et amantes deum suum qui in illis habitat, faciunt ciuitatem deo. quia lege quadam ciuitas continetur; lex ipsa eorum, caritas est; et ipsa caritas, deus est;

Söding/Michael Tilly/Roland Bergmeier/Horst Seebass/Jürgen Ziemer, „Liebe/Haß“, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neu bearb. Ausgabe, Bd. 2, hg. v. Lothar Coenen/Klaus Haacker, Wuppertal 2000, 1318–1334. Allgemeiner Kuhn, „Liebe“, 296–299.

[315] So fasst Frauke Annegret Kurbacher einen wesentlichen Aspekt der arendtschen Bestimmung zusammen. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, XXXVII.

[316] Vgl. etwa Zenta Maurina, *Über Liebe und Tod. Essays*, Memmingen/Allgäu 1960, 46.

[317] Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 13.

[318] Vgl. ebd., mit Bezug auf Augustinus *In epistulam Iohannis ad Parthos* 2,14, wo es heißt: „talis est quisque, qualis eius dilectio est“ – „Ein jeder ist, wie seine Liebe ist.“

[319] Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 13.

[320] Vgl. etwa auch Maurina, *Über Liebe und Tod. Essays*, 46.

aperte enim scriptum est: deus caritas est.[321] qui ergo plenus est caritate, plenus est deo; et multi pleni caritate, ciuitatem faciunt deo."[322]

So aber ist die Liebe zum Nächsten als tätige Liebe ein Handeln im *otium* – führt es doch aus der Welt der erscheinenden Vielheit heraus an die Grenzen des zeit- und raumlos einfachen Gottes. Auch die Selbstzwecklichkeit des Werkes der wahren Nächstenliebe eröffnet eine gewisse Nähe zum Werk des rechten *otium*, da auch diesem eine bestimmte Form von Selbstzwecklichkeit zukommt. *Beide gründen zuletzt gleichermaßen in Gott und greifen auf jenen hin aus*, ohne aber mehr zu wollen als diesen Ausgriff selbst.

Hätte das Werk der Liebe ein Ziel außerhalb seiner selbst, wäre es gerade kein Liebeswerk und vielmehr ein eitlen Zielen dienendes und also nicht zum ewigen Heil beitragendes Wirken. Dies aber ist die Umkehrung der rechten Liebe. Wird etwas in der Welt zum Ziel des Tuns, dann kehrt sich der Mensch ganz von Gott ab und verliert das wahre Ziel, das einzige, welches es aufgrund der Unvergänglichkeit und des zu erwartenden ewigen Heils zu erstreben lohnt, aus dem Blick. In geradezu pervertierter Weise begegnet uns diese Form der fehlgeleiteten Liebe in der Selbstliebe, „die bis zur Verachtung Gottes geht", während die Liebe Gottes „bis zur Selbstverachtung führt"[323].

Wir können insgesamt feststellen, dass die Bedeutung des Liebesbegriffs als ein entscheidender Unterschied des augustinischen Entwurfs zu den vorausgehenden Konzepten gelten darf. Die Erfahrung des Heilshandelns Christi, d. h. der liebenden Zuwendung Gottes zu den Menschen, wirkt in seiner Konsequenz für den Theologen als Anstoß, um die üblichen Konzepte nicht einfach nur zu überdenken, sondern ganz grundlegend neu auf ihr Verhältnis zur Gottesbeziehung hin anzufragen. Da ihm sodann die Nächstenliebe als eine notwendige Konsequenz der Gottesliebe vor Augen steht, darf auch das aktive Handeln des Menschen der Kontemplation nicht an Wertschätzung nachstehen, so es denn notwendig und gefordert – wie etwa durch die Erwählung zum Bischofsamt – ist. Die äußerlich tätige *actio* erfährt hier eine deutliche Aufwertung und kann so ganz neu verstanden werden. Dies alles aus der grundlegenden Erkenntnis heraus: „Wach auf, Mensch: für dich ist Gott Mensch geworden! ‚Wach auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, und Christus wird dich erleuchten' [Eph 5,14]. Für dich, sage ich, ist Gott Mensch geworden. Für alle Ewigkeit wärest du gestorben, wäre er nicht in der Zeit geboren."[324] Und: „Lasst uns seine Geburt im

[321] 1. Joh 4,8.

[322] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 98,4: „Menschen, die einander lieben und die ihren Gott lieben, der in ihnen wohnt, die bilden die Stadt Gottes. Wenn ein Staat durch ein gewisses Gesetz gebildet wird, so ist ihr Gesetz die Liebe und die Liebe ist Gott. Denn es steht offenkundig geschrieben: ‚Gott ist die Liebe'. Wer also voll ist von Liebe, ist Gottes voll, und viele, die liebe-voll [sic!] sind, machen den Staat Gottes aus." (Übersetzung nach Hans Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen*, ausgew. u. übertr. v. Hans Urs von Balthasar, (Reihe: Christliche Meister; Bd. 20), 2. Aufl., Einsiedeln 1983, 204).

[323] Augustinus *De civitate dei* 14,28: „fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui." (Die Übersetzung folgt Boros, S. 244 [707].) Vgl. auch Augustinus *De Genesi ad litteram* 11,15,20.

[324] Augustinus *Sermo* 185,1: „expergiscere, homo: pro te deus factus est homo. surge, qui dormis,

Fleisch eher bewundern als verachten und lasst uns darin die Demut seiner überragenden Hoheit erkennen, die er unseretwegen auf sich nahm. Davon lasst uns die Liebe entzünden, um zu seiner Ewigkeit zu gelangen."[325] Christus wird zum Exempel des Handelns der Christen, die sich, wie auch er es tat, nicht vom Nächsten ab- und, um des eigenen Sehnens wegen, der Kontemplation zuwenden können, ohne nicht darin in einem wesentlichen Anspruch ihrer christlichen Berufung fehlzugehen. Überhaupt liegt die Spitze der augustinischen Verhältnisbestimmung von *contemplatio* und *actio* gerade darin, dass er sich noch weniger als die zuvor betrachteten Denker in das üblicherweise für die Antike behauptete Schema der simplen Entgegensetzung fügen lässt. Wie wir auch bereits für Aristoteles feststellen konnten und sodann bei Plotin sahen, ist für ihn die *theoria* also nicht streng von der Praxis zu scheiden,

„denn auch die Beschaulichkeit ist für Augustinus ein Tun, höchstes Tun des Menschen vor Gott, wie umgekehrt in der Aktion die Kontemplation fortdauern soll. ‚Eben dies ist nämlich das Tun des rechten Weges', schreibt er in einem Brief, ‚welches das Auge immer auf den Herrn gerichtet hält … Solches Tun zerbricht nicht an der Unrast, noch erstarrt es in der Ruhe' [*Epistula* 48,3]. Im Leben jedes Christen gäbe es Stunden, in denen er Maria gleicht. Zurückgezogen von den Geschäften des Alltags und losgelöst von den Familiensorgen sei er ganz Ohr für Gottes Wort. Und doch trage dieses zeitliche Leben des Christen gleichzeitig viel vom arbeitsreichen, ruhelosen Leben der Martha an sich."[326]

Diese Interpretation ist zunächst durchaus zutreffend, doch geht Zumkeller dann in einem wesentlichen Punkt der Analyse gleichwohl fehl, insofern er nämlich Augustinus – aus der Betonung von dessen eigener Biografie heraus – zum Vater der Auflösung der simplen Entgegensetzung erklärt, welche vormals das gesamte antike Denken bestimmt habe.[327] Die wohl auch interessengeleitete Aufwertung des Augustinus in diesem Punkt ist daher auch schon andernorts kritisch angemerkt und als unzutreffend entlarvt worden.[328]

Arbeit und Wirken in der Welt

Aufgrund der Wertschätzung der *actio* in der Welt und deren eruiertes Verhältnis zum *otium* ist an dieser Stelle auch noch einmal konkret die Einstellung des Augustinus zu Arbeit und Wirken in den Blick zu nehmen.[329] Wie also bestimmt und

---

et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus [Eph 5,14]. pro te, inquam, deus factus est homo. in aeternum mortuus esses, nisi in tempore natus esset. nunquam liberareris a carne peccati, nisi suscepisset similitudinem carnis peccati." (Übersetzung nach Mayer).

[325] Augustinus *Sermo* 190,4: „magis ergo miremur, quam contemnamus eius etiam carnalem natiuitatem; et ibi agnoscamus tantae propter nos celsitudinis humilitatem. inde accendamus caritatem, ut perueniamus ad eius aeternitatem." (Übersetzung nach Mayer).

[326] Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 241.

[327] Ebd.

[328] Vgl. Svensson, *Theorie und Praxis bei Augustin*, 241 (Anm. 200).

[329] Zum Folgenden u. a. Fabian Rijkers, *Arbeit – ein Weg zum Heil? Vorstellungen und Bewertungen körperlicher Arbeit in der spätantiken und frühmittelalterlichen lateinischen Exegese der Schöpfungsgeschichte*, (Reihe: Mediaevistik. Beihefte, Bd. 12; = Dissertationsschrift, Universität Marburg, 2007), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Wien 2009, 90–136.

bewertet der Theologe jeweils das Arbeiten bzw. allgemeiner: das äußere Tätigsein? Zeigen sich hier in den unterschiedlichen Phasen seines Lebens abweichende Einstellungen? Tatsächlich lassen sich naheliegende Divergenzen der Wertungen zu unterschiedlichen Zeiten beobachten, da Augustinus die eigene Einstellung und die eigene Bewertung im Wandel der ihm zukommenden Rollen adaptiert. Strebt er gerade in seinen jungen Jahren noch verstärkt nach einer teils monastischen Lebensform, auf alle Fälle aber nach einem nahezu klassischen *otium*, ist es mit der Übernahme des Priester- und sodann des Bischofsamtes ein differenzierteres Verhältnis zur Arbeit, welches aus seinen Worten spricht. Früher, als er unmittelbar nach seiner Taufe durch Ambrosius in der Osternacht des Jahres 387 n. Chr. notgedrungen in Rom festhing – zuvor starb in Ostia seine Mutter, nachdem er mit ihr noch gemeinsam eine „visionäre" Erfahrung hatte –, zeigte er sich beeindruckt durch die „Disziplin, Askese und praktische Arbeit der Klöster"[330]. Nach dem Jahr 400 n. Chr. schreibt Augustinus dann sogar eine Abhandlung *Über die Arbeit der Mönche* (*De opere monachorum*), in welcher er zwar dezidiert diese konkrete Form der Arbeit betrachtet, dabei aber dennoch auch grundlegende „Erörterungen über die Pflicht, den Wert und die Bedeutung der Arbeit im Leben der menschlichen Gesellschaft"[331] anstellt. Um 413 n. Chr. herum verfasst er dann eine Schrift *Über den Glauben und die Werke* (*De fide et operibus*). Zur Wiedergabe des von uns als Arbeit Bezeichneten lassen sich Vokabeln wie *opus*, *operatio*, *opificium*, *opera*, *labor*, *manus*, *negotium* ausmachen. Diese jeweils einzelne Aspekte der Arbeit bezeichnenden Terminologien finden sich im Werk des Augustinus verstreut. Sie sind allerdings in ihrer Wertung ebenso kontextuell abhängig, wie wir dies bereits in Hinsicht auf das *otium* feststellten. Das klassische *negotium*, wenn es denn im Sinne der äußeren Staatspflicht gebraucht wird, wird von Augustinus in einem mehrfach verwendeten Fremdzitat aus Horaz (*Epodes* 2,1) als nicht erstrebenswert qualifiziert. An insgesamt sechs Stellen zitiert er in *De musica* den folgenden Vers, welcher sich auf die Wertschätzung eines klassischen *otium*-Topos (Landleben) bezieht:

„beatus ille qui procul negotio"[332]

---

[330] Jochen Rexer/Volker Henning Drecoll, „Vita. Wichtigste lebensgeschichtliche Daten", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 36–49, 40, in welchem allerdings fälschlicherweise – vielleicht infolge einer Fehlinterpretation der walisischen Namensvariante? – von dem „Aufstand des *Maxentius*" die Rede ist. Gemeint ist wohl *Magnus Maximus*. Dort außerdem der Hinweis auf *De moribus ecclesiae catholicae* 1,33,70.

[331] Arbesmann in *Augustinus. Die Handarbeit der Mönche*, XXVI, zitiert nach Rijkers, *Arbeit – ein Weg zum Heil?*, 91.

[332] Vgl. Augustinus *De musica* 5,18.19.23 (2x).27. Bei Horaz heißt es zu Beginn der zweiten Epode: „Beatus ille, qui procul negotiis, ut prisca gens mortalium, paterna rura bobus exercet suis, solutus omni faenore; Neque excitatur classico miles truci neque horret iratum mare forumque vitat et superba civium potentiorum limina." – „Glücklich der Mann, der fern von Geschäften, / wie einst das Menschengeschlecht, / die väterliche Scholle mit seinen Ochsen pflügt, / frei von Schuldenlast; / weder wird er als Soldat vom wilden Signal aufgescheucht / noch vom grollenden Meer verängstigt, / er meidet das Forum und die stolzen Paläste / der Mächtigen." Dass Augustinus diese Stelle so oft zitiert, gibt einen Hinweis auf den Bezug. Horaz dient ihm als Autorität für die glückbringende und mit einer gewissen Produktivität verbundene Zurückgezogenheit von den staatstragenden und politischen Ämtern für das Leben auf dem Lande.

Diese Wertung entspricht in besonderer Weise der Einstellung des jüngeren Augustinus mit einem expliziten Verlangen nach Rückzug. Das wiederum bedeutet keineswegs, dass der im Kirchenamt stehende Augustinus nicht gleichfalls die Abwesenheit des *negotium* wertschätzen würde, doch er tut es in einer reflektierten Weise. So darf auch grundsätzlich festgehalten werden, dass Augustinus „sich um das Jahr 400 [dezidiert] gegen solche Klostergemeinschaften gewandt [hat], in denen nur gebetet, gelesen und gesungen, aber nicht gearbeitet wurde und in denen man die in der Spätantike weit verbreitete Verachtung der Handarbeit zu rechtfertigen suchte“[333]. Mit der Übernahme von Priesteramt und (noch mehr mit dem) Bischofsamt ändert sich die Einstellung des Augustinus zur *actio*.

Wie wir oben anhand von *De civitate dei* 19 sehen konnten, lässt sich bei dem späteren Augustinus, der als Bischof sicher kaum ein mußevolles Amt innehatte, eine positivere Wertschätzung des Wirkens in der Welt finden. Dass das Urteil über das Wirken in der Welt in jener Amtsphase der augustinischen Biografie überhaupt expliziert wird, darf allerdings nicht so sehr als Gegensatz zu dessen frühem Verlangen nach *otium* gelesen werden. Es lässt sich vielleicht sagen, dass sich weniger seine Einstellung als vielmehr das Konzept des *otium* selbst geändert habe. Das frühe Verlangen nach *otium* folgte vor allem dem klassischen Modell und bezog sich stärker auf ein äußerliches *otium*, welches – wie wir sahen – vor allem als Rückzug verstanden wurde. Zu dieser Zeit war er vor allem durch die auf der Unterscheidung von sinnlicher und intelligibler Welt gründende platonisch-philosophisch geprägte Ablehnung der unbeständigen, vergänglichen Wirklichkeit der erscheinenden Welt geleitet.[334] Die frühe Ablehnung weicht nun einer grundsätzlichen Akzeptanz und Einsicht in die Notwendigkeit des tätigen Wirkens. Mit der ihm durch das Amt notwendig gewordenen Praxis zeigt sich nun eine gewisse Entwicklung hin zur Annahme der Welt und vor allem des Menschen in ihr.[335] Doch auch der frühere asketische

[333] Klaus Wollenberg, „Die Stellung des Zisterzienserordens im mittelalterlichen Ordenswesen und seine Ausbreitung in den deutschsprachigen Gebieten“, in: *Weltverachtung und Dynamik*, hg. v. Harald Schwillus/Andreas Hölscher, (Reihe: Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser; Bd. 10), Berlin 2000, 8–33, 15.

[334] Es ließe sich hier – in Anlehnung an das berühmte Diktum Wittgensteins – formulieren: ‚Die Welt ist alles, was Verfall ist.‘ Vgl. auch Marie-Anne Vannier, „Mundus“, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2012, 117–122. In diesem Kontext ist sodann der Rückzug nach Cassiciacum sowie die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit ausgewählten Freunden usw. zu begreifen.

[335] Dies bedeutet nicht, dass sich im Werk des Theologen nicht nach wie vor klar formulierte Absagen finden ließen, wie es etwa im um Ostern 407 entstandenen Werk *In epistulam Iohannis ad Parthos* der Fall ist. Dort etwa 2,8: „duo sunt amores, mundi et dei: si mundi amor habitet, non est qua intret amor dei: recedat amor mundi, et habitet dei; melior accipiat locum. amabas mundum, noli amare mundum“ – „Zwei Arten von Liebe gibt es: Liebe zur Welt und Liebe zu Gott. Wohnt die Liebe zur Welt in uns, dann ist da kein Raum, dass eintrete die Liebe zu Gott. Es weiche die Weltliebe, Wohnung nehme die Gottesliebe! Die bessere soll den Platz erhalten. Du liebtest die Welt – liebe sie nicht!“ Diese noch immer schroffen Entgegensetzungen lassen sich aus der Textgattung einerseits und aus dem Zielinteresse andererseits verstehen. Die Wertschätzung der Welt darf derjenigen zu Gott niemals vorgeordnet sein, sondern muss ihr vielmehr folgen, damit der Mensch sich nicht in der *civitas terrena* verliere. Dieser Gedanke folgt wieder ganz der Ordnung von *uti-frui*. Zur Vorgeschichte bzw. zum neuplatonischen Hintergrund dieses Widerspiels zwischen positiver und negativer Weltdeutung verweise ich noch einmal auf Karin Alt, die in Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage*

Wunsch des Rückzugs aus der Welt und der Gründung einer eigenen kontemplativ orientierten Gemeinschaft muss angemessen als Versuch einer rechten Verortung der erscheinenden Welt und als Unternehmung zur Annäherung an die nicht eben bloß erscheinende, sondern vielmehr wahre und beständige Wirklichkeit hinter aller Vergänglichkeit gelesen werden. Er stellt dann aber den Wunsch nach dem Ergreifen der Welt in ihrem innersten Wesen dar und darf mithin nicht einfach als radikale Weltverachtung missverstanden werden. Dennoch sieht er vor allem erst in der späteren Phase seines eigenen ihm als Priester und Bischof überantworteten Wirkens die Notwendigkeit des Handelns in der Welt und die Gründung allen Handelns in der Liebe und also in Gott.[336] Daher schreibt er: „nec uestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare uellent, quo modo nasceremini, non inueniretis."[337] Gleichwohl weiß er sich damit weit von seinem frühen *otium*

---

des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin, die tiefe Ambiguität, ja Ambivalenz der Weltdeutung bei Plotin offenlegt (S. 173 f.): „Der Kosmos, die sichtbare Welt, ist für Plotin etwas Wundervolles und Schönes, vollkommen durchdrungen von göttlichen Kräften. Daran ist kein Zweifel möglich. Dennoch wird das Eintreten der Seele in diese wunderbare Welt wiederholt als etwas Schlechtes, Verhängnisvolles, als ein Übel für sie selber definiert und nach den Bildern Platons als ein Dasein in Fesseln, Gefangenschaft, Höhle und ähnlich gedeutet. Die Voraussetzung für dieses Paradoxon ist in der Natur der Seele begründet, die in ihrem wahren Sein, καθ' ἑαυτήν, der geistigen Region zugehört, zugleich aber nach der ewig gültigen Weltordnung ihren Platz im Dasein hat." Es ist gerade die Perspektive des *Woraufhin* der Seele, die die Welt als Ziel zurücksetzt und die intelligible Wirklichkeit herausstellt.

[336] Es sei auf eine Stelle in Augustinus *Quaestiones evangeliorum* 2,44,1 hingewiesen, wo Augustinus übrigens ebenfalls eine Dreiteilung von menschlichen Lebensführungen vornimmt; auch dort erhält das *otium*, in einer Erwähnung mit *pax*, die erste Stelle: „tria genera hominum hic uidentur significari: unum eorum qui otium et quietem eligunt neque negotiis saecularibus neque negotiis ecclesiasticis occupati, quae illorum quies lecti nomine significata est; alterum eorum qui in plebibus constituti reguntur a doctoribus agentes ea quae sunt huius saeculi, quos et feminarum nomine significauit, quia consiliis, ut dixi, peritorum regi eis expedit, et molentes dixit propter temporalium negotiorum orbem atque circuitum, quas tamen in uno molentes dixit, in quantum de ipsis rebus et negotiis suis praebent usibus ecclesiae; tertium eorum qui operantur in ecclesiae ministerio tamquam in agro dei, de qua agricultura apostolus loquitur. in his ergo tribus generibus bina sunt rursus genera hominum in singulis, et pro robore suarum uirium discernuntur. cum enim omnes ad ecclesiae membra pertinere uideantur, adueniente tamen temptatione tribulationis et ex illis qui sunt in otio et ex illis qui sunt in negotiis saeculi et ex illis qui deo ministrant in ecclesia aliqui permanent aliqui cadunt, qui permanent assumuntur qui cadunt relinquuntur. ergo unus assumetur et unus relinquetur, non quasi de duobus hominibus dictum est, sed de duobus generibus affectionum in singulis generibus trium professionum. in illa ergo nocte dixit in illa tribulatione." Diese drei Lebensführungen werden sodann mit drei Namen verbunden: Noah, Daniel und Hiob. Von Daniel, der für das *otium* steht, heißt es dann in 2,44,2: „Danihel autem, quia elegit caelibem uitam, id est nuptias terrenas contempsit, ut, sicut dicit apostolus, sine sollicitudine uiueret cogitans quae sunt dei, genus eorum significat qui sunt in otio, sed tamen fortissimi in temptationibus, ut possint adsumi."

[337] Augustinus *Epistula* 48,2. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 243, gibt den Gedanken folgendermaßen wieder: „Wenn die Mutter Kirche irgendeinen Dienst von euch verlangt, sollt ihr ihn weder ehrgeizig aufdrängen, noch ihn versagen, weil euch das Nichtstun mehr zusagt … Nein, zieht nicht eure Muße der Notlage der Mutter Kirche vor. Hätten ihr nämlich in den Geburtswehen nicht gute Menschen beistehen wollen, so suchtet ihr vergebens zu ergründen, wie ihr zum Leben kamt." Im Brief heißt es dann weiter mit Verweis auf Ps 56,2 und 93,15: „sic ergo, dilectissimi, diligite otium, ut uos ab omni terrena delectatione refrenetis et memineritis nullum locum esse, ubi non possit laqueos tendere, qui timet, ne reuolemus ad deum et inimicum omnium bonorum, cuius captiui fuimus, iudicemus, nullamque esse nobis perfectam requiem cogitetis, ‚*donec transeat iniquitas et in iudicium iustitia conuertatur*'."

entfernt.[338] Das innere, spirituelle Leben der Kirche, so sieht er nun mit reiferem Blick, ist eben notwendig auf das Wirken und die Bereitschaft der Einzelnen angewiesen. Es enthebt sich als solches auch den vereinfachenden bipolaren Wertungen und weder *otium* noch *negotium* gelten länger als angemessene Kategorien der Beschreibung.[339]

Selbst dem Heiligen spricht Augustinus letztlich übrigens notwendig eine soziale und also innerweltliche Wirkung zu.

„quod autem socialem uitam uolunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus. nam unde ista dei ciuitas […] uel inchoaretur exortu uel progrederetur excursu uel adprehenderet debitos fines, si non esset socialis uita sanctorum?“[340]

Wesentlich ist daneben eine Stelle in *De civitate dei*, die unmittelbar auf die oben zitierte zentrale Verhältnisbestimmung von *actio* und *otium* folgt und in welcher er das Amt des Bischofs als ein notwendig in der Welt Wirkendes begreift. Dazu ermahnt er den Amtsträger, sich nicht dieser Notwendigkeit zu entziehen, sondern sich dieser gottgegebenen Aufgabe zu stellen. Das Amt des Bischofs gilt Augustinus zufolge eben nicht als Ehre, sondern vielmehr als *sarcina*[341], Bürde, die in der Verantwortung des Amtsinhabers für die gesamte Gemeinde, die ihm anvertraut ist, deren Handeln und Lassen gründet. Zum entscheidenden Kriterium des Wirkens wird nun wieder das rechte Verständnis des Liebesbegriffs.

„in actione uero non amandus est honor in hac uita siue potentia, quoniam omnia uana sub sole, sed opus ipsum, quod per eundem honorem uel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut ualeat ad eam salutem subditorum, quae secundum deum est; unde iam superius disputauimus. propter quod ait apostolus: qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat [1 Tim 3,1]. exponere uoluit quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. Graecum est enim atque inde ductum uocabulum, quod ille qui praeficitur eis quibus praeficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens; σκοπός quippe intentio est; ergo ἐπισκοπεῖν, si uelimus, Latine superintendere possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse. itaque ab studio cognoscendae ueritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium; locus uero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. quam ob rem otium sanctum quaerit caritas ueritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae uacandum est ueritati; si autem inponitur, suscipienda est propter

---

[338] Vgl. etwa Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* 120,8: „ista quae per seipsa manifesta sunt, quid singula etiam significent, quaerere sanctae quidem deliciae sunt, sed otiosorum, quod non sumus nos.“ – Das, „was durch sich selbst klar ist, auch nach seiner Bedeutung zu untersuchen, ist zwar eine heilige Lust, aber die Sache von Mußevollen, und das sind wir nicht.“ (Übersetzung nach Specht).

[339] Vgl. Augustinus *Epistula* 48,3: „talis actio nec frigitur negotio nec frigida est otio nec turbulenta nec marcida est nec audax nec fugax nec praeceps nec iacens. ‚*haec agite et deus pacis erit uobiscum*‘.“ (Zitat aus Phil 4,9 bzw. 2 Kor 13,11).

[340] Augustinus *De civitate dei* 19,5: „Wenn diese Philosophen aber wollen, dass das Leben des Weisen in Verbindung mit der Gemeinschaft stehen soll, so billigen wir das noch in einem weit höheren Maß. Denn von woher würde unser Gottesstaat […] seinen Ausgang nehmen, seinen Fortgang erfahren und seinen verdienten Abgang erleben, wenn das Leben der Heiligen kein gemeinschaftliches wäre?“

[341] Vgl. Drobner, ‚*Für euch bin ich Bischof*‘, 32, dort – in der kurzen Einleitung zum *Sermo* 339 – verweist Drobner auf entsprechende Belegstellen für dieses „zentrale Stichwort“.

caritatis necessitatem; sed nec sic omni modo ueritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suauitas et opprimat ista necessitas."[342]

Den Grund für die eigene Amtsausübung nennt er in einer Predigt[343] einmal recht unmissverständlich:

„si non erogem, et pecuniam seruem, terret me euangelium. possem enim dicere: quid mihi est, taedio esse hominibus? dicere iniquis, inique agere nolite, sic uiuite, sic agite, sic agere desistite. quid mihi est, oneri esse hominibus? accepi quomodo uiuam: uiuam quomodo iussus sum, quomodo praeceptus sum. adsignem quod accepi: de aliis reddere rationem quo mihi? euangelium me terret. nam ad istam securitatem otiosissimam nemo me uinceret: nihil est melius, nihil dulcius, quam diuinum scrutari nullo strepente thesaurum: dulce est, bonum est; praedicare autem, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum onus, magnum pondus, magnus labor. quis non refugiet istum laborem? sed terret euangelium."[344]

Dass er sich also nicht zurückzieht und sein Leben in der von ihm als schönere Weise bestimmten Form zubringt, ist eine Konsequenz der Schriftlektüre, des Evangeliums also, welches den Christen nach seinen Gaben zum Wirken um des Heils willen ermahnt. Wenn ihm auch nichts lieber wäre als den *divinus thesaurus* für sich und zurückgezogen zu durchforschen, ruft ihn doch das Evangelium in das wirkende Amt

---

[342] Augustinus *De civitate dei* 19,19: „Im Drange der Geschäftigkeit soll nicht der Wunsch nach Ehre oder Macht in diesem Leben liegen, ist ja doch alles unter der Sonne Eitelkeit; sondern die Liebe zu dem Werke selbst, das durch diese Ehre oder Macht entsteht, wenn es richtig und nützlich entsteht, das heißt, dass es zu jenem Wohl der Untergebenen gedeiht, das gottgemäß ist, wovon wir oben schon gesprochen haben. Darum sagt auch der Apostel: ‚Wer nach einem Bischofsamt strebt, der strebt nach einem guten Werk' [1 Tim 3,1]. Er wollte damit darlegen, was das Bischofsamt ist, weil es der Name für eine Tätigkeit und keine Ehrenbezeichnung ist. Das Wort kommt nämlich aus dem Griechischen und leitet sich von daher ab, dass der, der als Führer bestellt wird, die, über die er gestellt ist, zu beaufsichtigen hat, das heißt, die Fürsorge über sie führt. *Epi* heißt über und *skopós* Hüter und Aufseher; wir können daher, wenn wir wollen, *episkopein* mit ‚Oberaufsicht führen' übersetzen, woraus sich ergibt, dass nur der Bischof (*episcopus*) ist, der an der Spitze steht, um anderen zu nützen, nicht sich selbst. Von dem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, wie es zu einer löblichen Muße gehört, wird also keiner abgehalten; die hohe Stellung aber, die ja zur Leitung des Volkes unentbehrlich ist, mag nach Recht und Art behauptet und verwaltet werden: nach ihr zu begehren, ziemt sich trotzdem nicht. Deshalb sucht die Liebe zur Wahrheit nach heiliger Muße, der Zwang der Liebe zum Nächsten aber bürdet die rechtschaffene Geschäftigkeit auf. Legt uns keiner diese Bürde auf, steht es uns frei, dass wir uns der Erfassung und Betrachtung der Wahrheit widmen; wird sie uns aber aufgelegt, ist sie aufzunehmen wegen des Zwanges der Liebe. Aber auch dann dürfen wir auf keinen Fall die Freude an der Wahrheit so zurückdrängen, dass uns ihre Süßigkeit verlorengeht und uns jener Zwang ganz erdrückt." (Übersetzung nach Perl).

[343] Vgl. Drobner, *‚Für euch bin ich Bischof'*, 31. Drobner bemerkt, dass sich die Zeit der Abfassung nicht näher eingrenzen lässt, als dass sie irgendwann in seiner Bischofszeit (also nach 395/396 n. Chr.) liegen müsse.

[344] Augustinus *Sermo* 339,4 (= SPM 1 115,27–116,1): „Warum soll ich den Menschen widerlich sein; den Ungerechten sagen: handelt nicht ungerecht, lebt so, handelt so, hört auf, so zu handeln? Warum soll ich den Menschen lästig sein? Ich habe mich belehren lassen, wie ich leben soll; ich will leben, wie mir aufgetragen, wie mir angeraten wurde. Ich will versiegeln, was ich empfangen habe, warum soll ich für andere Rechenschaft ablegen? Das Evangelium schreckt mich. Denn zu dieser völlig müßigen Sicherheit könnte mich niemand bewegen. Nichts ist besser, nichts angenehmer als den göttlichen Schatz zu durchforschen, ohne dass jemand lärmt. Das ist angenehm, das ist gut, aber zu predigen, zu rügen, zu tadeln, zu erbauen, um einen jeden sich zu bemühen, ist eine große Last, ein großes Gewicht, eine große Mühe. Wer würde dieser Mühe nicht entfliehen? Aber das Evangelium schreckt." (Übersetzung nach Drobner, S. 41).

und er sieht: „erogator sum, non exactor."[345] Gleichwohl hat der wenigstens zeitweise Rückzug des Seelsorgers nicht nur sein Recht, sondern folgt auch einer gewissen Notwendigkeit, wenn der Kirche aus diesem reichere Frucht erwachse und der Seelsorger sein Wirken aus der Kraft des Gebetes heraus zum Wohle der Gläubigen noch besser zu vollbringen verstehe.[346] Damit also ist das *otium* nicht nur ein Ergebnis des äußeren Wirkens, ein Rückzug nach getanem *negotium*, sondern auch (Kraft-)Quelle und Anfang weiteren negotialen Wirkens.

Uti – frui: *otium* als Grenze

Die rechte Liebe selbst hat Gott, die *fruitio* der ewigen, göttlichen Wirklichkeit zum Ziel.

> „caritatem uoco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum;"[347]

Erst im vollkommenen *frui* der göttlichen Wirklichkeit wird alle Liebe hinfällig, da nur hier eine Anwesenheit beim Ersten Prinzip erreicht ist, die zuvor immerzu ersehnt wird. Gott zu sehen heißt, ihn zu haben,[348] und bezeichnet also eine Anwesenheit bei ihm, was sodann als eigentliche *fruitio* zu begreifen ist. „Im frui, im ruhigen Sein-bei, hört die Liebe auf, findet sie Erfüllung", welche jede Form der Liebe eigentlich immerzu erstrebt. Die Erfüllung besteht dann aber nicht im Lieben, sondern in der Gegenwart beim Geliebten, dem *frui*, d. h. im „sichere[n] und ungestörte[n] Sein bei der ersehnten Sache"[349]. Nichtsdestotrotz ist der Liebesbegriff die angemessene Formulierung dieses letzten und endgültigen Ziels, in welchem sich sodann auch einander scheinbar widersprechende Prädikate vereinbaren lassen. So ist nämlich eine Handlung, die aus Liebe vollbracht wird, eine Aktivität mit Ruhe, und diese wird in Vollkommenheit in der ewigen Kontemplation erreicht:[350] „quae erit ergo actio nostra? amen, et alleluia."[351] So wie auch Gott zwar *actio* hat und doch nicht ohne Ruhe ist, wird auch dem dann Handelnden in der vollkommenen Liebe Ruhe eignen, da er eben „sine labore"[352] handelt. Gleichwohl unterscheidet sich das göttliche Schaffen grundlegend vom menschlichen Handeln.[353]

Um die Bedeutung des *otium* im Denken des Augustinus noch tiefer zu begreifen, müssen wir auch dessen *uti-frui*-Lehre betrachten,[354] welche bereits in seinen frühen

---

345 Augustinus *Sermo* 339,4. Drobner übersetzt: „Ausspender bin ich, kein Eintreiber."

346 Vgl. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 238. Siehe auch die Hinweise dazu auf Augustinus *Epistula* 21,6 sowie *De doctrina christiana* 4,15,32; 30,63.

347 Augustinus *De doctrina christiana* 3, 16: „Ich nenne die Liebe einen Antrieb des Geistes, Gott um seiner selbst willen und sich und den Nächsten wegen Gott zu genießen." (Übersetzung nach Pollmann).

348 Vgl. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 20 f.

349 Ebd., 21. Dazu *De doctrina christiana* 1,4.

350 Vgl. Svensson, *Theorie und Praxis bei Augustin*, 207.

351 Augustinus *Sermo* (fragmenta a P.-P. Verbraken edita) 25.

352 Augustinus *Sermo* (ab A. Mai editi) 128,1.

353 Vgl. Augustinus *Sermo* 8,17.

354 Zur *uti-frui*-Lehre exemplarisch Augustinus *Sermo* 157,5: „utimur eis [i. e. temporalia, Anm.

Werken angelegt ist. So spricht er in *De musica* bereits von *gustare* und greift damit seinerseits auf ein biblisches Motiv zurück, das er alt- wie auch neutestamentlich finden konnte[355] und welches ihm zur Herausstellung des ewigen Gutes dient:

„[W]enn ich die Heiligen Bücher befrage, die von keiner Autorität übertroffen werden, finde ich den Ausspruch: ‚Schmecket und sehet, denn der Herr ist süß' [Ps 33,9]. Das übernimmt der Apostel Petrus als Einschaltung: ‚Wenn ihr anders schon geschmeckt habt, wie süß der Herr ist' [1. Petr 2,3]. Ich glaube, das ist es, was in jenen Tugenden sich ereignet, die nach der Umkehrung die Seele reinigen. Denn die Liebe zu den zeitlichen Dingen wird nur durch jene Süßigkeit der ewigen überwunden. Wenn es aber vorerst dazu kommt, wie gesungen wird: ‚Die Menschenkinder werden trunken sein vom Überfluss deines Hauses, und mit dem Strom deiner Wonne wirst du sie tränken: denn bei dir ist die Quelle des Lebens;' wo noch nicht vom Geschmack des süßen Herrn die Rede ist, sondern, wie du siehst, das Überströmen und die Fülle der ewigen Quelle verkündet wird, der auch eine Trunkenheit folgt: mit diesem Wort scheint mir jenes Vergessen der zeitlichen Nichtigkeiten und Trugbilder wunderbar ausgedrückt. Er setzt dann das Übrige zusammen und sagt: ‚Und in deinem Lichte schauen wir das Licht. Breite deine Barmherzigkeit über die, so dich kennen.' ‚Im Lichte', das heißt natürlich in Christus, der die Weisheit Gottes ist und so oft Licht genannt wird, ‚schauen wir' und ‚so dich kennen': da kann nicht verneint werden, dass diese künftige Einsicht die Weisheit ist. Kann denn das wahre Gut der Seele gesehen und gewusst werden, wo keine Weisheit ist?"[356]

---

d. A., A. K.] et nos secundum peregrinationis nostrae necessitatem: sed non in eis gaudia nostra figimus, ne illis labentibus subruamur. utimur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut ueniamus ad eum qui fecit hunc mundum, et in eo maneamus, eius aeternitate perfruentes." (PL 38 861,48–53) – (Übersetzung nach Boros, S. 174 [423]): „Wir sollten die zeitlichen Dinge nur im Maße unserer [irdischen] Pilgerschaft gebrauchen. Wir sollten die Welt gebrauchen, als ob wir sie nicht brauchten, sondern um durch sie zu jenem zu gelangen, der die Welt erschaffen hat, damit wir in ihm bleiben und an seiner Ewigkeit teilhaben." Der Kontrast zwischen den *temporalia*, welche allein zum Gebrauchen gedacht sind, und den unzeitlichen, ewigen Dingen, deren höchstes Moment selbstredend Gott ist, zeigt sich etwa auch in *De civitate dei* 8,8. Augustinus übernahm das Begriffspaar *uti – frui* aus der antiken Güterlehre, vgl. Henry Chadwick, „frui – uti", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 3, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 2004–2010, 70–75. Außerdem die übersichtliche Darstellung in Johann Kreuzer, „Der Gottesbegriff und die ‚fruitio dei'", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 428–434. Auch Johannes Haußleiter, „Fruitio Dei", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8, Stuttgart 1972, 538–555, bes. 551–554, wo vor allem auf die einschlägigen Studien von Rudolf Lorenz Bezug genommen wird („‚Fruitio dei' bei Augustin", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950), 75–132; „Die Herkunft des augustinischen ‚Frui Deo'", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952), 34–60 und 359 f.); Raymond Canning, „uti/frui", in: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald et al., Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 859–861. Den größeren Kontext und die nachfolgende Entwicklung der *fruitio dei* beleuchtet Heribert Boeder, „Fruitio Dei", in: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, hg. v. Gerald Meier, Würzburg 1994, 363–370. Er weist auf ein analoges Zögern in Hinsicht auf von Plotin und Augustinus getroffene Aussagen über das Erste Prinzip hin: „Die *fruitio* darf sich eigentlich nur an den trinitarischen Gott halten. Was diese Sache anlangt, so bemerkt Augustinus: *si tamen res est et non rerum causa sit, si tamen et causa*. Dieses Zögern vor der Rede von ‚Sache' und sogar von ‚Ursache' berührt das Einzigartige der hier verlangten *fruitio* und *beatitudo*; es lässt an die principielle [sic!] Entscheidung denken, aus der sie verstanden sein will – an das Princip [sic!], dem Plotin die maßgebliche Fassung gegeben hat. Auch er zögert sogar beim Bezeichnen des Princips als das ‚Eine' und ‚Gute', obwohl es für ihn unumgänglich bleibt, wenn überhaupt, dann so von ihm zu reden. Das Zögern beider entspringt der gemeinsamen Anerkennung des Princips als eines Jenseitigen zu aller Erkenntnis und zu jeglichem ‚Etwas' – sei es nun Sache oder Zeichen."

355 Vgl. Perl in *Augustinus. Musik*, ed. Perl, 302.

356 Augustinus *De musica* 6 [52]: „sed ego consulens libros, quos nulla antecellit auctoritas, ita inuenio dictum esse: gustate et uidete, quoniam suauis est dominus [Ps 33,9]. quod apostolus etiam

Hier wird bereits der Kontext von Einsicht, Erkenntnis, Weisheit und auch die Rolle des Christus sichtbar, in welchem diese Lehre steht. Die augustinische *uti-frui*-Lehre betrachtet die Differenz der ewigen, göttlichen Wirklichkeit (Schöpfer) und der weltlich-zeitlichen Wirklichkeit (Schöpfung) vor dem Hintergrund der Verfügungsgewalt des Menschen. Während nämlich die Erste ganz und gar unverfügbar für den Menschen ist, sich daher in der Gnade dem Menschen schenkt und sich hierin wiederum die unvergängliche, weil zeit- und ortlose Wahrheit darbietet, ist die geschaffene Wirklichkeit für den Menschen zunächst verfügbar, ist – obgleich auch aus Gottes Hand geschenkt – aus Sicht des Augustinus ohne Eigenwert, da sie dem Menschen letztlich nur zur Erlangung des eigentlichen Heils übergeben ist. Damit aber ist die erscheinende Welt, und das heißt ebenso Zeit und Raum, dem Menschen nur zum Gebrauch (*uti*) überlassen, damit er sich in ihr der göttlichen Wirklichkeit annähere und sich zu Gott hin aufschwinge. Eine zentrale Stelle, welche das Verhältnis von *uti* und *frui* formuliert, findet sich in *De doctrina christiana*:

„res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, […] illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuuamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt peruenire atque his inhaerere possimus. nos uero, qui fruimur et utimur inter utrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui uoluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis uel retardemur uel etiam reuocemur inferiorum amore praepediti. [1,4] frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. uti autem, quod in usum uenerit, ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. nam usus inlicitus abusus potius uel abusio nominanda est.“[357]

Petrus sic interposuit: si tamen gustastis, quoniam suauis est dominus [1 Pt 2,3]. hoc esse arbitror quod agitur in his uirtutibus quae ipsa conuersione animam purgant. non enim amor temporalium rerum expugnaretur, nisi aliqua suauitate aeternarum. ubi autem uentum fuerit ad illud quod canitur: filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt; inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente uoluptatis tuae potabis eos; quoniam apud te est fons uitae [Ps 35,8–10]: non iam gustatu suauem fore dominum dicit: sed uides quae inundatio et affluentia praedicetur fontis aeterni; quam etiam ebrietas quaedam consequitur: quo nomine mihi uidetur mirabiliter significari obliuio illa saecularium uanitatum atque phantasmatum. contexit deinde cetera, et dicit: in lumine tuo uidebimus lumen. praetende misericordiam tuam scientibus te. in lumine [Ps 35,10sq.], scilicet in Christo accipiendum, qui sapientia dei est, et lumen toties appellatur. ubi ergo dicitur, uidebimus [Ps 35,10], et, scientibus te [Ps 35,11], negari non potest futuram ibi esse prudentiam. an uideri uerum bonum animae et sciri potest, ubi nulla prudentia est?“ (Übersetzung nach Perl).

[357] Augustinus *De doctrina christiana* 1,3–4: „Es gibt nun zum einen Dinge, die man genießen muss, ferner andere Dinge, die man gebrauchen muss, […] Jene, die man genießen muss, machen uns glücklich; durch diejenigen, die man gebrauchen muss, wird uns in unserem Streben nach Glück geholfen und sozusagen assistiert, damit wir zu jenen Dingen gelangen, die uns glücklich machen, und diesen anhängen können. Wenn wir aber, da wir zwischen diese beiden Dinge gesetzt und fähig sind, zu genießen und zu gebrauchen, diejenigen Dinge, die gebraucht werden müssen, genießen wollten, dann wird unser Lauf gehindert und irgendwann sogar abgelenkt, so dass wir vom Erlangen dieser Dinge, die zu genießen sind, entweder abgehalten oder sogar zurückgerufen werden, da wir durch die Liebe zu Niedrigerem behindert sind. Genießen bedeutet nämlich, aus Liebe irgendeiner Sache um ihrer selbst willen anzuhängen; gebrauchen aber bedeutet, alles, was sich für den Gebrauch anbietet, auf das Erlangen dessen zu beziehen, was du liebst – wenn es sich dabei überhaupt um eine Sache handelt, die geliebt werden soll. Denn unerlaubter Nutzen muss eher Missbrauch oder Missbräuchlichkeit genannt werden.“ (Die Übersetzung folgt *Augustinus. Die*

Nur die göttliche Wirklichkeit, das Unvergängliche der zeit-, ort- und materielosen, unverfügbaren Welt ist sodann zum Genuss bestimmt und um dessentwillen soll der Mensch die erscheinende Welt gebrauchen. *Frui* ist nur als *fruitio dei* sinnvoll, da das Genießen der erscheinenden Welt – und das heißt genauerhin: das Genießen dieser Welt um ihrer *selbst* willen! –[358] vom eigentlichen Wesen, vom Anfang und Ende aller Schöpfung ablenkt, weil sie unsere Seele an das Vergängliche bindet und uns in unserem Zulaufen auf Gott hin hemmt und fesselt. Die *diesseitige (unvollkommene) fruitio* entspricht damit in einer bestimmten Weise dem rechten *otium* und formuliert eine Relation auf Gott hin, die liebende Hinwendung zu jenem einzig um jenes willen, der ja wahrhaft und recht geliebt wird.

Es ist bezeichnend, dass es, wie Liebenwein am Beispiel des nachmittelalterlichen Umgangs mit der antiken Skulpturenkunst erkannt hat, gerade der Verlust des Kontextes und des Bezugssystems ist, ja dass es eines Nicht(-Mehr)-Wissens bedarf, um sodann zu einem gänzlich unbefangenen Genießen (hier als *voluptas*) der Welt verleitet zu werden.[359] Zuletzt kommt der Differenz von *uti* und *frui* auch die Funktion eines „regulativen Maßstabs praktischer Vernunft"[360] zu.

> „utimur eis et nos secundum peregrinationis nostrae necessitatem: sed non in eis gaudia nostra figimus […]. utimur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut ueniamus ad eum qui fecit hunc mundum, et in eo maneamus, eius aeternitate perfruentes."[361]

Erhellend ist dieses Verhätlnis von *uti* und *frui* nun insofern, als das Begriffspaar verdeutlicht, dass über die Wirklichkeit der Welt nur zum Gebrauch zur Hinwendung zu Gott verfügt werden soll. Wenn aber die Wirklichkeit der Welt nur zum Gebrauch gedacht ist, dann trifft dies mit ihr auch für die Zeit und den Raum zu. Beide sind dem Menschen in engen Grenzen in die Gewalt gegeben und es liegt an ihm, sie zu füllen und zu nutzen. Der Mensch verfügt nicht frei über die Ausdehnung der Zeit, er wird unweigerlich im Strom der Zeit aus der Vergangenheit in die Zukunft mitgerissen. Doch es liegt im Verfügungsbereich eines jeden Menschen, was er mit der ihm gegebenen Zeit anfängt. Augustinus darf sodann – nach Meinung seines

---

christliche Bildung. De doctrina christiana. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann, Stuttgart 2002).

358 Ein Genießen der erscheinenden Wirklichkeit um Gottes willen wäre zuletzt wieder eine *fruitio dei* und als solche eben nicht verfehlt. So sind die in der Kirchengeschichte vielfach zu findenden Beispiele des Genießens der Welt – etwa Franziskus von Assisi – durchaus nicht verfehlt, da in diesem Genuss auch Gott als Urheber und Finalbestimmung im Fokus ist. Die Schöpfung, so der Tenor, ist schön, weil sie von Gott kommt und uns als sein Werk seine Erhabenheit und Güte spiegelt.

359 Liebenwein bezieht sich in seiner konkreten Analyse von *honesta voluptas* auf den Umgang mit antiken Skulpturen im Rom des 15. und des 16. Jahrhunderts. Vgl. Wolfgang Liebenwein, „Honesta Voluptas. Zur Archäologie des Genießens", in: *Hülle und Fülle*. Festschrift für Tilmann Buddensieg, hg. v. Andreas Beyer/Vittorio Lampugnani/Gunter Schweikhart, Alfter 1993, 337–357.

360 Kreuzer, „Der Gottesbegriff und die ‚fruitio dei'", 428.

361 Augustinus *Sermo* 157,5: „Wir sollen sie [die irdisch-zeitlichen Dinge] nur gemäß der Notwendigkeit unserer Pilgerschaft gebrauchen, aber wir sollen nicht unsere Freuden an jene heften. […] Wir sollen diese Welt nämlich gebrauchen, als ob wir sie nicht brauchten, sondern um durch sie zu jenem zu gelangen, der die Welt erschaffen hat, damit wir in ihm bleiben und seine Ewigkeit genießen." (Zitiert nach PL 38,859–862; Übersetzung nach Boros, S. 174 [423]).

Schülers und Biografen Possidius – selbst als ein *exemplum*[362] eines gelungenen Gebrauchs (*uti*) von Zeit und Raum gelten. Wenn Possidius seine „Biografie“ des Bischofs dann mit dem *frui* beschließt,[363] darf dies als Folge des diesseitigen rechten *uti* nicht verwundern. Doch fühlen wir uns an dieser Stelle einmal mehr erinnert an jene Anekdote des Pythagoras, wonach einige Menschen das Leben nutzen, um zu Ehre zu kommen, einige um Gewinn zu erlangen; die Besten aber der θεωρία wegen (siehe Diog. Laert. 8,1,8), die doch auf das Beständig-Geistige hin ausgeht. Auch bei Augustinus ist der einzelne Mensch also in der Frage des Gebrauchs von Zeit und Raum (des Zeitraumes) auf eine eigene Entscheidung verwiesen. Er verfügt über den Zweck, welchem er seine Zeit widmet, die Weise, wie er das tut, und den Raum, in welchem er sich dazu bewegt. Das *otium* nun wiederum bezeichnet – in seiner höchsten Form, nicht aber als *otium desidiae* oder anderen allgemeineren Begriffsverwendungen[364] – gerade jene geistige Hinwendung des Menschen zu Gott. Es zeigt, dass der Mensch hierin an die Grenzen von Raum und Zeit – mithin also an die Grenzen des bloß Vergänglichen – geführt wird, dass er hier immer schon über die Welt der erscheinenden Vielheit hinaus ist und die ihm anheimgegebenen Möglichkeiten jener Welt zum Gebrauch von Raum und Zeit nutzt, um sich auf jenes hin zu ordnen, was notwendig erhaben ist über alle Wandelbarkeit der pluriformen Erscheinungen. Die Hinordnung des Denkens und des Handelns auf Gott bildet den essentiellen Verstehenshorizont für das *otium*. Gott ist gleichsam der Ankerpunkt, von dem her das Denken und Tun im Weiteren erst seine Kraft erhält. „Nemo ergo in diluculo operatur, nisi qui in Christo operatur. sed qui otiosus memor est Christi, in ipso meditatur in omnibus actionibus suis.“[365]

Es zeigt sich, dass die augustinische Rede von *uti* und *frui* einen Schlüssel bildet zum Verständnis des rechten *otium*. Dieses *otium* gerät gleichsam zur Brücke, es markiert den geistigen Zustand, oder besser: die geistige Dynamik eines Menschen, der sich aufgeschwungen hat und nach dem fragt und sucht, was dem Verstand ein Begreifen abverlangt, welches jenseits alltäglicher Kategorien steht und an die Grenzen unserer Welt rührt, weil es einer tiefen Sehnsucht folgt, die uns die göttliche Wirklichkeit ahnen lässt. Im *otium* – gemeint ist auch hier die höchste Form desselben – ist der Mensch so immer die bessere Verwirklichung seiner selbst, erhebt die

---

[362] Possidius *Vita Augustini* 5,5,23–26: „Unde adcensa et ardens levata super candelabrum lucerna omnibus qui in domo erant lucebat. Et postea currente et volante huiusmodi fama, bono praecedente exemplo, adcepta ab episcopis potestate, presbyteri nonnulli coram episcopis populis tractare coeperunt.“ – „So leuchtete Augustinus wie eine brennende Lampe, die auf einen Leuchter gestellt wurde, allen im Hause. Die Angelegenheit sprach sich bald weit herum. Das ihnen präsentierte gute Beispiel ahmte deshalb eine Anzahl von Bischöfen nach und sie erlaubten einigen Priestern, in ihrer Gegenwart dem Volk das Evangelium zu erklären.“ (Übersetzung nach Geerlings).

[363] Possidius *Vita Augustini* 31,11,61: „[…] in hoc saeculo aemulator et imitator exsistam, et in futuro omnipotentis Dei promissis cum eodem perfruar.“ – „Ich möchte ihm in dieser Welt nacheifern und seinem Beispiel folgen, damit ich im künftigen Leben mit ihm die Verheißungen des allmächtigen Gottes genießen kann.“ (Übersetzung nach Geerlings).

[364] So können wir etwa in *Epistula* 13,1 („nulla mihi opportunitas, nullum otium datum est“) ein anscheinend nicht in der eigenen Verfügungsgewalt liegendes, äußerlich zukommendes *otium* finden.

[365] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 62,15.

Augen des Geistes und schaut auf jene lebendige Wahrheit, die doch niemals in der Sprache der vielheitlichen, zersplitterten Welt artikuliert werden kann. Gott bleibt auch im äußersten *otium* in seinem Wesen dem menschlichen Begreifen vollständig unzugänglich, schon weil er in seiner absoluten Einheit dem Zugriff des menschlichen Begriffs und also der menschlichen Begriffe stets entzogen bleibt. Augustinus bemerkt einmal in einer berühmten Wendung: „si enim comprehendis, non est Deus.“[366] Wenn Gott aber dem raum-zeitlichen Begreifen verborgen bleibt,[367] ist es gerade das *otium* des Denkens – *otium cogitationis* – und also das Ablassen von raum-zeitlichen Begriffen, welches uns Gott nach Kräften nahen lässt. Doch auch wenn wir ihm mit allem menschenmöglichen *otium* nahen könnten, gelangen wir doch nicht zu ihm und dürfen uns gleichwohl mit einem „Berühren“ Gottes zufrieden geben.[368] Auch die inneren Wahrheiten seiner Offenbarung bleiben uns selbst vor dem Konjunktiv des dem Menschen Möglichen zuletzt immer mehr verborgen.[369] Nichtsdestotrotz haben wir in diesem *otium*, welches keiner äußeren Relation mehr folgt, sondern ganz liebend und lobend auf Gott hin blickt,[370] einen Vorbegriff der späteren eschatologischen *fruitio dei*.[371]

„*requieuit deus septima die ab omnibus operibus suis*, quia et ipse in nobis haec bona operatur, qui ut operemur iubet, et recte ipse requiescere dicitur, quia post haec omnia opera requiem nobis ipse praestabit. quomodo enim recte dicitur pater familias aedificare domum, cum hoc non opere suo faciat, sed eorum quibus seruientibus imperat, sic recte dicitur et ab operibus requiescere, cum post perfectionem fabricae illis quibus imperabat permittit, ut uacent et iucundo otio perfruantur.“[372]

[366] Augustinus *Sermo* 117,5: „si enim comprehendis, non est deus. sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile. ad mentem deus pertinet, intellegendus est: ad oculos corpus, uidendum est. sed corpus oculo comprehendere te putas? omnino non potes.“

[367] Vgl. Heribert Boeder, „LOGOS versus Sprache“, in: Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion*. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 87–102, 92: „Die conceptuale Vernunft der Epoche nimmt sich in ihrer zweiten, nämlich augustinischen Fassung der Aufgabe an, den Gott zu erkennen, der Fleisch geworden ist. Er musste der einfachen Einsicht verschlossen bleiben. Erst der in sich geschiedenen Erkenntnis gelingt die Hinnahme des Fleisch gewordenen Gottes. Sie wird zum Beweggrund seiner trinitarischen Entfaltung.“

[368] Vgl. dazu Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 305 f.

[369] Vgl. Augustinus *Epistula* 137,3.

[370] Vgl. Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 147,3. Vgl. auch Augustinus *Sermo* (fragmenta a P.-P. Verbraken edita) 25.

[371] Nur in seltenen Ausnahmen wird *otium* auch zur Bezeichnung des jenseitigen Genießens selbst gebraucht.

[372] Augustinus *De Genesi adversus Manicheos* 1,43: "'God rested on the seventh day from all his works.' For he who bids us to work produces these good works in us. We are right to say that he rests because he will give us rest after all these works. Just as it is correct to say that the father of a family builds a house, though he does not do so by his own labor, but by that of the servants to whom he gives orders, so it is also correct to say that he rests from his works when, after the house is finished, he allows those to whom he gave the orders to relax and enjoy pleasant leisure." (Übersetzung nach Teske).

Schau und Erkenntnis Gottes

Die Stufen der Seele, die diese bis zum Genuss Gottes durchläuft, hat Augustinus einmal in *De quantitate animae* schematisch nachgezeichnet. Sie lassen sich demnach so ordnen, wobei die Bezeichnungen, wie Augustinus hier selbst bemerkt, stark variieren – je nachdem, wer der Sprechende, der Denkende usw. ist. Sprache ist, wie wir wieder vor Augen geführt bekommen, eben ein Instrument der Uneindeutigkeit.

1	animatio	Belebung	de corpore	gemäß dem Leib	pulchre de alio	schön für ein anderes
2	sensus	Besinnung	per corpus	durch den Leib	pulchre per aliud	schön durch ein anderes
3	ars	Befähigung	circa corpus	im Umkreis des Leibes	pulchre circa aliud	schön um ein anderes
4	uirtus	Ertüchtigung	ad seipsam	zu sich hin	pulchre ad pulchrum	schön zum Schönen hin
5	tranquillitas	Beruhigung	in seipsa	in sich selbst	pulchre in pulchro	schön im Schönen
6	ingressio	Hinführung	ad deum	hin zu Gott	pulchre ad pulchritudinem	schön zur Schönheit hin
7	contemplatio	Beschauung	apud deum	bei Gott	pulchre apud pulchritudinem	Schön bei der Schönheit

Tabelle 5: Stufen des Seelenaufstiegs nach ‚De quantitate animae' 79 (Übersetzung nach Perl, S. 111).

Die *contemplatio* bildet – wie wir auch für den Geist bei Plotin feststellten – die Kreisbewegung nach und das Denken in seiner Vollkommenheit bildet sich (die *theoria*) darin ab. An dieser siebten, höchsten Stufe, die allein der Seele zugänglich ist, versagt die distinguierte Sprache. Die *fruitio dei* und des „summum et verum bonum" wird in der *mansio* der Seele erreicht, kann aber nicht mehr artikuliert werden.

„iamuero in ipsa uisione atque contemplatione ueritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus peruenitur, quae sint gaudia, quae perfructio summi et ueri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis adflatus, quid ego dicam?"[373]

Das Ungenügen der Sprache – „deus ineffabilis est"[374] – in Bezug auf die Schau Gottes ist nun nicht als Absage an die Schau selbst misszuverstehen. Schon bei Plotin sahen wir, dass die Sprache nicht das geeignete Mittel zur Erkenntnis des Ersten

[373] Augustinus *De quantitate animae* 76: „Und damit sind wir bei der eigentlichen Schau und Betrachtung der Wahrheit, die die siebente und oberste Stufe der Seele ist, das heißt schon nicht mehr Stufe, sondern bereits eine Art von Bleibe, zu der man auf jenen Stufen gelangt. Welche Freuden da sind, welches Erlaben am höchsten und wahren Gut, welcher Anhauch seiner heiteren Klarheit und Ewigkeit: was soll ich sagen?" (Übersetzung nach Perlmann).

[374] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 85,12.

Prinzips ist, weshalb diese sodann auf mythologische und bildliche Beschreibungen ausweicht. Plotin ist für den Aufstieg der Seele im Werk des Augustinus ein unerlässliches Vorbild, was sich in erhellender Weise in den etwa zur gleichen Zeit wie *De quantitate animae* entstandenen *Soliloquia* zeigt.[375] So weist Müller darauf hin, dass wir es bei Augustinus (ebenso wie auch bei Plotin) keineswegs mit einer Unverstandesmystik zu tun haben, sondern die Erkenntnis des höchsten Ersten Prinzips stattdessen *Denkarbeit*[376] sei. Demnach habe allein die *ratio* die Fähigkeit zur Schau und „erkennt den erkennbaren Gott"[377]. Diese Schau nun, so Müller weiter, ließe einzig die Liebe zurück, während Glaube und Hoffnung verschwänden. Was dies nun in seiner Konkretion heißen kann und inwiefern es überhaupt zutrifft, da es ja anscheinend dem vorher Genannten widerspricht, soll nun im Folgenden genauer untersucht werden.

Beginnt man zunächst mit einer Recherche zur engeren Terminologie, zeigt sich: Der Terminus *theoria* wird im *Corpus Augustinianum Gissense* 2 lediglich ein einziges Mal gefunden, nämlich im Cassiciacum-Dialog *De beata vita*. Diese direkte Erwähnung der *theoria* ist Teil des frühen Denkens des Augustinus, welches noch in besonderer Weise von der philosophischen Begeisterung getragen ist. Das zeigt sich zu Beginn des Dialogs, wenn Augustinus, abermals im Bild der Schifffahrt und des Hafens, von seiner Suche, seiner durch Ciceros *Hortensius* auflodernden Liebe zur Philosophie und seinem vollständigen Entbrennen durch die Lektüre der *Plotini libri* (4 f.) berichtet.[378] An der nun für uns relevanten Stelle spricht Monnica, die sich mit Augustinus und anderen zurückgezogen hat. Die Anwesenheit seiner Mutter in Cassiciacum hatte Augustinus gewünscht, da er merkte, dass sie von *otium* geradezu überfloss, was an dieser Stelle einhergeht mit der Anerkennung ihrer wohl großartigen intellektuellen Begabung.[379] Monnica erläutert hier nun die Nahrung der Seele –

---

[375] Zur Übersicht über die zeitliche Einordnung der Werke, vgl. Volker Henning Drecoll, „Zur Chronologie der Werke", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 250–261.

[376] Hanspeter Müller in seiner Einführung zu *Augustinus. Soliloquia. De immortalitate animae = Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*, 228.

[377] Ebd.

[378] Damit sind wohl die durch Marius Victorinus angefertigten lateinischen Übersetzungen von Plotin gemeint. Vgl. *Augustinus. De beata vita = Über das Glück*, Lateinisch – Deutsch, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer/Willi Schwarz, Stuttgart 2006, 68 (Anm. 11).

[379] Vgl. Augustinus *De ordine* 2,1: „nobis cum erat etiam mater nostra, cuius ingenium atque in res diuinas inflammatum animum cum antea conuictu diuturno et diligenti consideratione perspexeram tum uero in quadam disputatione non paruae rei, quam die natali meo cum conuiuis habui atque in libellum contuli, tanta mihi mens eius apparuerat, ut nihil aptius uerae philosophiae uideretur. itaque institueram, cum abundaret otio, agere, ut conloquio nostro non deesset." – „Auch meine Mutter war bei uns. Ihre geistige Begabung und ihre Begeisterung für die himmlischen Dinge hatte ich zwar schon im täglichen Zusammensein und durch sorgfältige Beobachtung erkannt. Besonders bei der Diskussion über ein nicht unbedeutendes Thema, die ich an meinem Geburtstag mit den Gästen geführt und in einer kleinen Schrift zusammengefasst habe, war mir ihr Denkvermögen so überwältigend deutlich geworden, dass es mir die besten Voraussetzungen für das wahre Philosophieren zu bieten schien. Da sie genügend *otium* hatte, hatte ich beschlossen, es so einzurichten, dass sie bei unserem Gespräch auf keinen Fall fehlte." (Übersetzung nach Mühlenberg).

Augustinus verteidigt diese Anschauung anschließend, weswegen wir keinen Zweifel daran haben können, dass das vorgetragene Denken dem des Augustinus entspricht.

„inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit."[380]

Es fällt auf, dass eine Pluralform *(theoriis)* von *theoria* Verwendung findet, weshalb damit kaum eine abstraktive Kontemplation bezeichnet werden kann und noch weniger die *eine* Schau des Göttlichen. Viel eher geht es an dieser Stelle, das zeigt auch der Kontext, um konkretere Betrachtungen. Außerdem werden diese Betrachtungen, welche dem *animus* zugeordnet sind, wobei der größere Kontext von der „Nahrung" der Seele (*anima*) handelt, in eine Reihe mit den ebenfalls plural verwendeten *cogitationes* gestellt. Zuvor formuliert Monnica außerdem, dass sich die Seele von der Einsicht in die Dinge und dem Wissen („intellectu rerum atque scientia") ernähre. Diese und die *theoriis* samt *cogitationibus* werden gleichrangig als Speise der Seele bzw. des Geistes angenommen und sie werden dazu an die Bedingung geknüpft, dass sie tatsächlich auf einen positiven Inhalt ausgehen und diesen aufnehmen („aliquid percipere"). Damit scheint diese Stelle zunächst allerdings wenig spezifisch für die Bestimmung einer *theoria* im für uns relevanten Sinne. Auf der anderen Seite wird aber auch deutlich, dass es Augustinus – in seiner mit dem Rückzug nach Cassiciacum verbundenen Suche nach Ruhe (1,4) – durchaus um eben jene Einsicht ging und die *theoriae* Teil des dort gewählten *otium* sind. Es geht ihm im Rückzug mithin um das Nachdenken und die Selbstvergewisserung über grundsätzliche Fragen und eine Orientierung für sein Leben – genauer: um die Frage nach dem einen möglichen glücklichen Leben (1,5). Die konkrete Frage an dieser Stelle, die Frage nämlich nach der notwendigen Speise der Seele, findet ihre Antwort in den Betrachtungen und Denkeinsichten, der Hinwendung des Geistes zum Intelligiblen. Die konkrete Zeit und der konkrete Ort kann über diese Hinwendung auch durchaus vergessen werden, wie uns das zuvor von Monnica gewählte Beispiel zu Trygetius veranschaulicht. Dieser hatte während des morgendlichen Mahles erst nach einer geraumen Zeit überhaupt bemerkt, welche Schüssel da gerade vor ihm stand und Monnica fragt ihn deshalb: „An welchem Ort befand sich denn nun dein Geist zu der Zeit, als er dies außer acht ließ, obwohl du doch aßest?"[381] Diese Freiheit des Geistes, der Seele von Ort und Zeit erinnert wieder an Plotins Interpretation der Seele.[382] Im Trygetius-Beispiel der Monnica ist dieses Schweifen des Geistes zwar wertfrei bis positiv konnotiert – dient es ihr doch als ein Beleg für die notwendige Nahrung des Geistes –, doch bleibt zunächst unbestimmt, worauf hin sich Trygetius in seinem Denken ausstreckte, „wo" er also mit seinem Denken war. Auch diese Vagheit, die scheinbare Irrelevanz des Denkgegenstandes, lässt zunächst stutzen, ob diese Verwendung von *theoria* für unsere Unter-

[380] Augustinus *De beata vita* 8: „Aus dieser Quelle, glaube mir, und mit solchen Speisen nährt sich der Geist, das heißt von seinen Betrachtungen und seinen Gedanken, vorausgesetzt, er kann dadurch etwas erfassen." (Übersetzung nach Schwarz-Kirchenbauer/Schwarz).

[381] Augustinus *De beata vita* 2,8: „ubi igitur erat animus tuus, quo tempore illud te uescente non adtendebat?"

[382] Vgl. Wenz, „Das Eine, der Geist und die Seele", 85.

suchung nicht irrelevant sei, da es hier wohl vorrangig um ein allgemeines Denken im philosophischen Sinne sowie die Notwendigkeit desselben für die Seele gehe. Die Unschärfe artikuliert sich auch in der Vielzahl der Termini, die an dieser Stelle für die geistige Speise gebraucht werden. Während diese übrigens die heilsame, nützliche Speise charakterisieren, gibt es auf der anderen Seite auch die schädliche und verderbliche Speise, die in der *nequitia* des Unbeständigen besteht. Wenn aber die Speise des Geistes dessen Gedanken und Betrachtungen sind, und wenn als Kriterium für diese noch artikuliert wird, dass der Geist tatsächlich etwas durch diese erfassen können müsse, wird einsichtig, dass etwas Gelingendes und also Positives mit ihnen verbunden ist. So sind keineswegs beliebige und vergeudete Denkakte damit bezeichnet, sondern zielführende, zu einer beständigen Wahrheit bringende Einsichten, die für den Geist *tranquillitas* und *beata vita* bedeuten.[383] Damit sind sie aber wirkliche Erkenntnis: „Nur das ist volle Sättigung des Geistes, nur das ist das Glück: Ehrfürchtig und vollkommen zu erkennen, wer uns zur Wahrheit führt, zu erkennen, welches die Wahrheit ist, die wir genießen, zu erkennen, wodurch wir dem höchsten Maß verbunden sind."[384] Diese Erkenntnis der Wahrheit ist aber gleichwohl doch eine Form der Gotteserkenntnis, denn sie zeigt dem Einsichtigen „einen Gott und eine einzige Substanz, wenn man nur die Nichtigkeiten allen möglichen Aberglaubens aufgibt"[385]. Daher ist der Geist der Gelehrten „fülliger" und „größer" als der der Unwissenden, wenn er doch von falschen Meinungen und Annahmen Abstand nimmt. Der durchschnittliche Geist ist hingegen mangelhaft, weil er für gewöhnlich voller *nequitia* statt *frugalitas* (*fructus*) bleibt und daher nach Erkenntnis hungert. *Nequitia* (*nec quicquam* = überhaupt nichts) als die „Mutter aller Laster" ist für Augustinus „all das, was fließt, was sich auflöst, was verströmt, was gleichsam dauernd sich verliert"[386] – und damit eigentlich alles Vergänglich-Zeitliche. Zuletzt ist so die Einsicht in die notwendige Aufgabe (*excludere*) diverser Nichtigkeiten (*vanitas*) entscheidend: Um sich auf Gott einlassen und von ihm her Erlösung erlangen zu können, bedarf es zunächst eines *Lassens* von den Nichtigkeiten, d. h. den Dingen der *vanitas*. Diese sind die erste Hürde auf dem Weg der Heimkehr zu Gott, da sie den Pfad zu ihm verstellen.

Wenn aber auch die unmittelbare Rede von der *theoria* im Werk des Augustinus nur ein einziges Mal vorkommt, so heißt dies wiederum nicht, dass das damit verbundene Konzept im Werk keinen Raum habe. Es ergibt sich nur eben für unsere

---

[383] Vgl. Augustinus *De Academicis* 1,24: „diceresque humanam esse sapientiam inquisitionem ueritatis, ex qua propter animi tranquillitatem beata uita contingeret!" – „du hast […] gesagt, menschliche Weisheit sei Erforschung der Wahrheit; durch sie werde, wegen der Ruhe des Geistes, das glückliche Leben zuteil." (Übersetzung nach Voss).

[384] Augustinus *De beata vita* 35: „illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conectaris summo modo." (Übersetzung nach Schwarz-Kirchenbauer/Schwarz).

[385] Augustinus *De beata vita* 35: „unum deum intellegentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt."

[386] Augustinus *De beata vita* 8: „etenim ipsam nequitiam matrem omnium uitiorum ex eo, quod nec quicquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, ueteres dictam esse uoluerunt. cui uitio quae contraria uirtus est, frugalitas nominatur. ut igitur haec a fruge, id est a fructu propter quandam animorum fecunditatem, ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo nequitia nominata est; nihil est enim omne, quod fluit, quod soluitur, quod liquescit et quasi semper perit."

Fragestellung eine Schwierigkeit, beachtet man die Verwendung der augustinischen Terminologie in Hinsicht auf Schau und geistige Erkenntnis. Das Konzept der θεωρία ist nämlich bei näherer Betrachtung mit zahlreichen im Werk verwendeten Termini verknüpft, die in ihrer Anwendung und Bedeutung zunächst breit sind. Inwiefern sie dem extrahierten Gehalt der *theoria* entsprechen, bedarf daher jeweils einer Analyse. Wir sehen dann, dass Augustinus einerseits ganz ähnliche Termini verwendet wie auch Victorinus und Ambrosius, dass er sich andererseits aber auch eines breiteren Wortfeldes bedient. Schon die Verwendung der Termini *videre*, *visio*, *contemplatio*, *speculatio*, *meditatio*[387] etc. ist bei Augustinus wesentlich breiter und uneinheitlicher, wie im Folgenden deutlich werden wird.

Zunächst einmal ist aber festzuhalten, dass die Betrachtung Gottes in jedem Fall das Ziel und die Vervollkommnung menschlichen Strebens darstellt,[388] wie auch schon anhand der oberen Tabelle zu *De quantitate animae* 79 einsichtig ist. Dort wurde das Ziel konkret mit *contemplatio* benannt.

Zweitens ist deutlich zu betonen, dass, wenn hier von Betrachtung bzw. „Schau Gottes" gesprochen wird, damit keinesfalls ein körperliches Sehen bezeichnet ist, wenngleich auch einige biblische Beispiele – denken wir an die Perikope vom brennenden Dornbusch (Ex 3,2 ff.), die Feuersäule (Ex 13,21 f.) etc. – dagegen zu sprechen scheinen. Augustinus hat sich explizit mit solcherlei Beispielen und der sich daraus ergebenden Problematik auseinandergesetzt, wobei er sie „als *species corporales*, die nur für kurze Zeit erschienen, um ihren Dienst des Hinweisens zu erfüllen und dann wiederum zu verschwinden"[389], von der größeren Frage der Epiphanie, der Menschwerdung des Sohnes, absetzt. Gegen die Möglichkeit eines körperlichen Sehens Gottes wendet er sich dezidiert mit einer eigenen Schrift, die er in Folge einer an ihn gerichteten Nachfrage einer gewissen Christin mit Namen Paulina verfasst. Diese bat ihn um Aufklärung darüber, inwiefern denn von einem sensuellen Sehen Gottes mit den leiblichen Augen gesprochen werden könne, da doch das Alte Testament, einige Propheten und Heilige davon berichten würden. Außerdem fragte sie weiter, inwiefern Gott, wenn denn nicht diesseitig, so doch vielleicht jenseitig durch die dann gewandelten[390] Augen gesehen werden könne. Augustinus vertritt dazu in seinem

---

[387] Das lange Zeit unter dem Namen des Augustinus tradierte Werk *Liber meditationum* bzw. *Meditationes* (vgl. noch PL 40,897–942) ist *nicht* von Augustinus, sondern von Johannes von Fécamp (ca. 990–1087 n. Chr.) und wird also nicht berücksichtigt. Vgl. dazu Rachel Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, New York 2002, 149 f. Noch in Peter Antes/ Bernhard Uhde, *Aufbruch zur Ruhe. Texte und Gedanken über Meditation in Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Mainz/Düsseldorf 1974, 14 (Anm. 10a), wird das Werk Augustinus zugeschrieben, obzwar die Kritik an der Zuschreibung lange bekannt ist.

[388] Vgl. Augustinus *De trinitate* 1,(8),17: „haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum."

[389] Basil Studer, *Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift ‚De videndo Deo' (ep. 147)*, (Reihe: Studia Anselmiana; Bd. 59), Rom 1971, 102.

[390] Es bleibt zunächst die Frage offen, was genau „gewandelt" eigentlich bedeutet. Naab (*Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, 19–21) blickt zur Klärung der Frage auf die vorausgehende Tradition und meint dann beispielsweise für Marius Victorinus aufgrund von *In epistolam Pauli ad Ephesios* 1,8,38–44 ableiten zu können, dass es nur die Seele wäre, die in Geist gewandelt werde. Allerdings liest Cooper (*Metaphysics and Morals in Marius Victorinus' Commentary*

Antwortschreiben (*De videndo deo* = *Epistula* 147) eine eindeutige Position, die, ausgehend vom Axiom aus Joh 1,18 („niemand hat Gott je gesehen“), zunächst auf der Linie bedeutender philosophischer und theologischer Vordenker liegt.[391] Er greift – beispielsweise mit der Unterscheidung zwischen natürlicher und außernatürlicher Erscheinungsgestalt –[392] vor allem direkt auf Ambrosius zurück.[393] So zitiert er ausführlich seinen theologischen Lehrer, der Erscheinung und Wesen mit einer klaren Formel schied:

„ea specie uideri, quam uoluntas elegerit, non natura formauerit […].“[394]

Augustinus adaptiert diese Formel nunmehr auf eigene Weise und formuliert:

„apparet ea specie, quam uoluntas elegerit, etiam latente natura.“[395]

Für den Theologen dient die weitere Exegese von Joh 1,18 unter dem Vorzeichen dieser Formel sogleich auch zum argumentativen Einsatz gegen die Photinianer und die Arianer.[396] Augustinus erklärt nun das dahinterstehende Verständnis ausführlicher:

„inuisibilis est igitur natura deus non tantum pater sed et ipsa trinitas, unus deus, et quia non tantum inuisibilis uerum etiam incommutabilis, sic apparet, quibus uoluerit, in qua uoluerit specie, ut apud eum integra maneat eius inuisibilis incommutabilisque natura. desiderium autem ueraciter piorum, quo uidere deum cupiunt et inhianter ardescunt, non, opinor, in eam speciem contuendam flagrat, qua, ut uult, apparet, quod ipse non est, sed in eam substantiam, qua ipse est, quod est. huius enim desiderii sui flammam sanctus Moyses, fidelis famulus eius,

---

on the Letter to the Ephesians, 139) diese Stelle aus dem Kommentar des Victorinus wiederum als klaren Hinweis auf eine mögliche *diesseitige* Transformation des ontologischen Status.

[391] Vgl. Studer, *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, besonders die Schlusserwägungen, 105 f.

[392] Vgl. ebd., 102.

[393] Dieser Rückgriff sowie die Ergänzungen, Einschaltungen, Betonungen und Interpretationen seitens Augustinus werden in der Studie von Studer *en détail* untersucht.

[394] Augustinus *De videndo deo* 18,13 f.: „[…] in jener Gestalt gesehen werden, die der Wille erwählte, nicht die Natur formte.“ (Übersetzung nach Naab, S. 139). *Epistula* 147 ist übrigens ein treffliches Beispiel für Augustinus’ freien Umgang mit den Regeln der literarischen Genera und ist etwa in Umfang und Ausführlichkeit durchaus „völlig vergleichbar“ mit anderen *libri* des Augustinus; vgl. Winrich Löhr, „Die Briefsammlung“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 416–421, 419). Im Rückblick gilt es Augustinus selbst als Buch (*Retractationes* 2,41) und *De civitate dei* 22 versteht er als Fortsetzung der zuvor aufgeschobenen Frage nach der eschatologischen Schau Gottes durch die Heiligen. Zu *De videndo deo*, vgl. Paul van Geest, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, (Reihe: The mystagogy of the Church Fathers, Bd. 1; = Late antique history and religion, Bd. 4), Leuven/Paris/Walpole (Massachusetts) 2011, 111–121. Dieser betont vor allem die Negationsleistung der Schrift (S. 121): “The negation of knowing who and how God is, went hand in hand with the negation of knowing who and how human beings would be after the resurrection. Human beings on earth did not know God and did not know themselves before God. In this way, Augustine tries to sensitize human beings to the idea that their future is a mystery. In this awareness, human beings discovered that God is an even greater mystery. Negative anthropology serves negative theology, and not vice versa.” Zu Einführung, Einordnung, Rezeption und Struktur des Werkes, vgl. Naab, *Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, 1–75; zum Gottesbegriff Augustins und im Speziellen zur *visio dei*, vgl. Goulven Madec, „Deus“, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 2, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 1996–2002, 313–365, bes. 345 f.

[395] Augustinus *De videndo deo* 19.

[396] Vgl. Studer, *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, 6 f.; zur methodischen Nähe zu Marius Victorinus, S. 10.

ostendit, ubi ait deo, cum quo ut amicus facie ad faciem loquebatur: si inueni gratiam ante te, ostende mihi temet ipsum. quid ergo? ille non erat ipse?“[397]

Die erscheinende Gestalt ist in jeder Hinsicht nur ein Medium[398], eine funktionale Äußerung des göttlichen Willens, der sich ihrer bedient und sodann auch wieder aus ihr flieht. Die göttliche Natur, das göttliche Wesen, das doch eben Geist ist (vgl. Joh 4,24), ist in diesen unsteten Erscheinungen nicht greifbar und wird von den wahrhaften Gottsuchern eben auch nicht in jenen Erscheinungen angenommen. Wie aber kann dann die Rede von der Gottesschau sinnvoll sein? Wenn doch das Objekt der Schau Gott ist – Augustinus unterscheidet kaum in den Objektbezügen der Schau zwischen jener Gottes, des Vaters und des Sohnes, des Sohnes allein oder auch des Herren allein –[399], bedarf es einer klareren Bestimmung der Schau. Wie kann Gott also dann geschaut werden? Augustinus bemüht sich hier gleichwohl um Antwort.

„ecce etiam caritas, quantulacumque in nostra uoluntate consistit nobisque conspicua est, nec in loco uidetur nec corporalibus oculis quaeritur nec circumscribitur uisu nec tactu tenetur nec auditur affatu nec sentitur incessu [Zitat aus Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* 1,27]. quanto magis deus ipse, cuius hoc pignus in nobis est! nam si interior homo noster, quantulacumque imago eius non de illo genita sed ab illo creata, quamuis adhuc renouetur de die in diem, iam tamen in tali luce habitat, quo nullus oculorum corporalium sensus accedit, si ea, quae in illa luce cordis oculis intuemur, et discernuntur inter se et nullis locorum spatiis separantur, quanto magis deus, qui lucem habitat inaccessibilem corporis sensibus, quo nec ipsius nisi mundi potest esse cordis accessus!“[400]

Auch danach führt Augustinus seinen Lehrer Ambrosius als Autorität zur Beantwortung der offenen Frage an:

---

[397] Augustinus *De videndo deo* 20: „Unsichtbar ist daher von Natur Gott, nicht nur der Vater, sondern die Trinität selbst, der eine Gott. Weil er nicht nur unsichtbar, sondern auch unveränderlich ist, so erscheint er, wem er wollte und in welcher Gestalt er wollte, so dass seine unsichtbare und unveränderliche Natur unangetastet bei sich bleibt. Aber das Begehren der Frommen, mit dem sie Gott zu sehen verlangen und sehnsüchtig danach brennen, lodert wahrhaftig nicht, wie ich meine, nach jener Gestalt, die man betrachten kann, in der er erscheint, wie er will, was er nicht selber ist, sondern nach der Substanz, in der er selbst ist, was er ist. Die Flamme dieses Begehrens in sich zeigte der heilige Mose, sein treuer Knecht, wo er zu Gott sagte, mit dem er wie ein Freund ‚von Angesicht zu Angesicht sprach‘: ‚Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, zeige mir dich selbst‘. Was also? War jener nicht er selbst?“

[398] Vgl. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job = Sermones 6–12*, 40–42.

[399] Vgl. A. Hilary Armstrong, „Gottesschau (visio beatifica)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 12, Stuttgart 1983, 1–19, 14 f.

[400] Augustinus *De videndo deo* 44: „Sieh da, auch die Liebe, wie sehr sie auch immer in unserem Willen Platz findet und uns sichtbar ist, ‚wird nicht an einem Ort gesehen, wird auch nicht mit leiblichen Augen gesucht, nicht mit dem Blick umgrenzt, nicht durch Berühren erfasst, nicht mit der Rede gehört, noch durch Hinzugehen gespürt‘. Wieviel mehr Gott selbst, dessen Unterpfand sie in uns ist! Schon unser innerer Mensch wohnt in solchem Licht, dass keine Empfindung leiblicher Augen an ihn heranreicht, wenn das, was wir in jenem Licht mit den Augen des Herzens schauen, sich untereinander unterscheidet und sich ohne örtliche Zwischenräume absondert; dabei ist er wie sehr auch immer nur Gottes Bild, nicht aus diesem gezeugt, sondern von ihm geschaffen, wenn er auch noch so sehr von Tag zu Tag erneuert wird. Um wieviel mehr aber wohnt Gott in einem für die leiblichen Sinne unzugänglichen Licht, so dass zu ihm kein Zutritt sein kann außer durch ein reines Herz.“

„ad eam uero uisionem, qua uidebimus deum, sicuti est, mundanda corda commonuit. quia enim corpora consuetudine loquendi uisibilia nominantur, propterea deus inuisibilis dicitur, ne corpus esse credatur, non quia corda munda suae substantiae contemplatione fraudabit, cum haec magna et summa merces deum colentibus et diligentibus promittatur dicente ipso domino, quando corporalibus oculis uisibiliter apparebat et inuisibilem se contuendum mundis cordibus promittebat: qui diligit me, diligetur a patre meo et ego diligam eum et ostendam me ipsum illi.“[401]

Es ist also das reine Herz, das innere Begehren, *nicht* das sinnenfällige leibliche Sehen, sondern die der Liebe aufs Engste verwandte Form des Betrachtens (*contemplatio*) als wahres Sehen (*vera visio*), welche allein fähig ist, Gott, den Ort- und Zeitlosen, Unteilbaren zu begreifen. Schon der frühe Augustinus formulierte in Cassiciacum deshalb, dass „deum uidere“ recht eigentlich „intellegere“[402] bedeutet. So darf festgehalten werden: „Gott ‚schauen‘ ist Gotteserkenntnis“, welche durch die „gereinigten ‚Augen der Seele‘, die mit der *ratio* gleichzusetzen sind“[403], erfolgt.

Ebenfalls in den *Soliloquia* bemerkt Augustinus außerdem, dass *videre* in Bezug auf Gott *habere* meint: „Deus, quem relinquere hoc est quod perire, quem attendere hoc est quod amare, quem videre hoc est quod habere.“[404] Dies ist insofern wesentlich, als er nicht in der Vielheit als das Andere, das Getrennte, sozusagen dinglich wahrnehmbar ist, sondern nur durch ein zutiefst inneres Erkennen im Erkennenden selbst (ohne die Möglichkeit der Mitteilung oder reflexiven Erfassung des Geschauten) begriffen wird. Ein jeder Versuch einer solchen Mitteilung muss dann aber notwendig Versuch bleiben und ist also (unendlich) defizitär und stets bloß Fragment. Jegliche körperliche Form des Sehens bedingt eine Räumlichkeit und Vielheitlichkeit, eine Distinktion zwischen dem Sehenden und dem gesehenen Objekt, was für Gott als vollkommen einheitlichen Geist nicht angenommen werden kann.[405] Augustinus

[401] Augustinus *De videndo deo* 48: „Zu diesem [wahren, Anm. d. A., A. K.] Sehen, in dem wir Gott sehen werden, wie er ist, mahnte er [i. e. Ambroius] wirklich nachdrücklich, die Herzen zu reinigen. Weil Leiber nach der Sprachgewohnheit ja sichtbar heißen, deswegen heißt Gott unsichtbar, damit man nicht glaubt, er sei ein Leib, und nicht weil er die reinen Herzen bei der Betrachtung seiner Substanz täuschen wird, da dieser große und höchste Lohn denen verheißen wird, die Gott verehren und lieben. Das sagte der Herr selbst, als er den leiblichen Augen sichtbar erschien und versprach, dass er, der Unsichtbare, von reinen Herzen geschaut werde: ‚Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.‘ Seine Natur freilich ist mit dem Vater gleich unsichtbar wie gleich unvergänglich […].“ Die ungenaue und uneinheitliche Übersetzung folgt Naab, maßgeblich ist gleichwohl der lateinische Text und es gilt deshalb, auf die Unterscheidung von *visio*, *vero visio* und *contemplatio* hinzuweisen.

[402] Augustinus *Soliloquia* 1,12.

[403] Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 86.

[404] *Soliloquia* 1,3,2: „Gott, den zu verlassen untergehen bedeutet, nach dem sich auszustrecken lieben bedeutet, den zu schauen soviel bedeutet wie ihn zu besitzen.“ (Übersetzung nach Mayer.) Zur Komposition der Stelle und zur Erläuterung, vgl. Heinrich Stirnimann, *Grund und Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen (Sol. I, 1, 2–6)*, (Reihe: Dokimion; Bd. 12), Freiburg (Schweiz) 1992, 90 f.

[405] Naab bezeichnet, zur Vermeidung des Ausdehnungs- und Körperlichkeitscharakters, daher treffend – im Anschluss an Augustinus selbst (*De Genesi ad litteram* 12,26,54) – die Ebene des Intelligiblen als „Quasiregion“ (Naab, *Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, 29). Die übrigens im 12. Buch von *De Genesi ad litteram* zu findende Aufnahme des *raptus* des Paulus und die sich daran anschließenden Ausführungen zur *visio* werden hier nicht noch näher expliziert. Eine

wendet sich also, das sollte in diesem Exkurs[406] klar geworden sein, gegen jede Form des leiblichen Sehens Gottes und betont stattdessen die substanzielle Differenz des Menschen sowie die für die Erkenntnis Gottes notwendige Andersheit des Erkenntnis wirkenden Moments. Diese Ausführungen aus *De videndo deo* greift Augustinus auch später in *De civitate dei* 22 noch einmal auf, wo er sie sodann zum Abschluss bringt.

Es gilt also festzuhalten: Das Ziel der christlichen Anstrengung liegt in der „Schauung Gottes […]; das ist kein körperliches Sehen, keine Vision, das verbietet der Gottesbegriff: Gott ist Geist und kann auch in der Ewigkeit nur geistig wahrgenommen werden. Es ist ein vollkommenes Durchsichtigwerden der höchsten Wahrheit: reine Denkarbeit. Der Weg ist die Losreißung vom Sinnlichen, die Zuwendung zum Geistigen […]"[407]. Diese in der Tradition von Holl[408] liegende Interpretation ist – liest man sie derart pauschalisierend – durchaus problematisch. In ihrer schematischen Simplizität übersieht sie nämlich u. a. die für Augustinus zu betonende Einsicht in die teilweise „Unerreichbarkeit gesuchter Einsichten"[409]; dies gerade auch deshalb, weil Augustinus das eigentliche Ziel des Menschen nicht in einem Wissen von Gott sieht, sondern in einem *Haben*, einer also gleichwohl größeren Innerlichkeit,[410] die auch als Erfüllung der Liebe und also als bestimmte Einheit beschrieben wird.

Wir sahen bereits weiter oben, dass die vom Menschen geübten Formen der Liebe als Antwort auf die Liebe Gottes (*Genitivus subjectivus*) zu verstehen sind,[411] denn der Mensch antwortet in der Liebe auf die ihm immer schon vorausgegangene Liebestat Gottes.[412] Darüber hinaus ist die Liebe aber nicht „nur" als göttliche Handlungskategorie zu begreifen, sondern vielmehr als ein göttlicher Wesensbegriff.

„sic ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit spiritus sanctus? ut scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas et caritas ipsa substantia siue in patre siue in filio siue in spiritu sancto, et tamen proprie spiritus sanctus caritas nuncupetur."[413]

Darstellung dazu findet sich in Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 103–113, der allerdings auch kritisch die Ausführungen der teils „psychopathologischen Phänomene" und die „abstruse Art" der Gedankenführung bemerkt. Er verweist auch auf die klarere Darlegung und Interpretation der augustinischen Gedanken bei Thomas von Aquin (*Summa theologiae* II^{a}-IIae, q. 175) und Meister Eckhart („drîer hande bekantnisse" in Predigt 61, DW III, 37,1–38,5, hier S. 37,2).

[406] Da es hier eben nicht um die Frage nach dem leiblichen Sehen Gottes geht, kann es an dieser Stelle nur bei diesem Exkurs bleiben. Weitere Ausführungen dazu bei Naab.

[407] *Augustinus. Musik*, ed. Perl, 300. Dass Perl dies – in der Folge von Holl – als „Denkarbeit" fasst, ist kaum verständlich und bedarf der näheren Distinktion, die sodann folgen soll.

[408] Vgl. Holl, *Augustins innere Entwicklung*, 24 f.

[409] So Fischer in *Was ist Zeit? Confessiones XI = Bekenntnisse 11*, ed. Fischer, XIII. Zum Verhältnis des Augustinus zur Skepsis, siehe ebd., Anm. 6.

[410] Zu dieser Konzeption, vgl. Beierwaltes, *Regio Beatitudinis*, 41. Beierwaltes schreibt – zunächst in Hinsicht auf Plotin (S. 18) – treffend: „Der Modus des Habens aber ist: ungegenständliches, nichtobjektivierendes Sehen oder ein Übergehen des Sehens in dessen Gegenstand."

[411] Vgl. Augustinus *Sermo* 34,2 f.; auch *Confessiones* 11,1,1: „amore amoris tui facio istuc."

[412] Vgl. Pierre Maraval, „Liebe V.", in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, Berlin/New York 1991, 146–152, 147.

[413] Augustinus *De trinitate* 15,29: „Wenn also eine von den drei Personen in eigentlicher Weise Liebe zu nennen ist, was wäre da passender als den Heiligen Geist so zu heißen? In der Weise freilich, dass in jener einfachen und höchsten Natur nicht etwas anderes ist die Substanz, etwas anderes die

Sodann erweist sich die Liebe aber für den Menschen zugleich als Weg zu Gott. Die formale Struktur der Liebe, wie sie von Augustinus im 9. Buch von *De trinitate* erörtert wird, ist – unter den Bedingungen der menschlichen Wirklichkeit gleichwohl ungenügendes – *imago* der göttlichen Trinität und bildet diese strukturell nach, insofern sie die Aufhebung einer (dreigliedrigen) Vielheit in einer Einheit beschreibt, denn zunächst besteht Liebe aus drei Gliedern: der Liebende, das Geliebte und die Liebe als Relation der beiden. Nun zeigt sich aber, dass diese dreigliedrige Struktur recht eigentlich eine Einheit bildet, da jedes Glied notwendig auf die jeweils anderen verwiesen ist. So kann es keine Liebe ohne den Liebenden, das Geliebte oder die Liebe selbst geben.[414] Auch wirkt die Liebe selbst als Verbindendes in ihrem Streben einheitsstiftend, weil der Liebende in eine ihm nach Kräften mögliche Nähe zum Geliebten tritt. Die Liebe zeigt sich dann aber als Ermöglichung einer (menschenmöglichen) bedingten, bestimmten Anwesenheit beim Geliebten, was wiederum zu einem wesentlichen Moment des Ergreifens des Göttlichen wird. Dies nun um so mehr, wenn Gott selbst die Liebe ist: In der Liebe *schauen* wir Gott,[415] da wir, wenn doch Gott die Liebe ist (1 Joh 4,16), wenn wir von der Liebe erfüllt sind, in einer bestimmten Weise von Gott erfüllt sind. Dagegen nun bestehen keine anderen Tugenden und jedes andere Wirken und Glück schwindet dahin. Diese gotterfüllte Liebe betrachtet Augustinus beispielsweise in *De Genesi ad litteram*, wo er die diesseitigen Visionen, die uns in der Schrift beschrieben werden, von der vollkommenen Schau abgrenzt und dabei klarstellt, dass diese nur in Spuren im diesseitigen Leben möglich ist.[416] Eine Gegenüberstellung des diesseitigen Lebens im Glauben und der

---

Liebe, sondern dass die Substanz selbst die Liebe ist und die Liebe selbst die Substanz, sei es im Vater, sei es im Sohn, sei es im Heiligen Geist, und dass dennoch in eigentlicher Weise der Heilige Geist Liebe genannt wird." (Übersetzung nach Kreuzer in *Augustinus. De trinitate. Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V*, Lateinisch – Deutsch, neu übers. u. m. einer Einleitung hg. v. Johann Kreuzer, Darmstadt 2001).

[414] Vgl. Augustinus *De trinitate* 9,3.

[415] Vgl. Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* 17,8: „et ne te alienum omnino a deo uidendo esse arbitreris: *deus*, inquit, *caritas est; et qui manet in caritate, in deo manet*. dilige ergo proximum, et intuere in te unde diligis proximum; ibi uidebis, ut poteris, deum."

[416] Augustinus *De Genesi ad litteram* 12,26,54–12,27,54: „ibi uirtutes animae non sunt operosae ac laboriosae; neque enim opere temperantiae libido frenatur aut opere fortitudinis tolerantur aduersa aut opere iustitiae iniqua puniuntur aut opere prudentiae mala deuitantur. una ibi et tota uirtus est amare quod uideas et summa felicitas habere quod amas. ibi enim beata uita in fonte suo bibitur, unde aspergitur aliquid huic humanae uitae, ut in temtationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque uiuatur. propter illud quippe adipiscendum, ubi secura quies erit et ineffabilis uisio ueritatis, labor suscipitur et continendi a uoluptate et sustinendi aduersitates et subueniendi indigentibus et resistendi decipientibus. ibi uidetur claritas domini non per uisionem significantem siue corporalem, sicut uisa est in monte Sina, siue spiritalem, sicut uidit Esaias uel Iohannes in apocalypsi, sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere humana mens potest, secundum adsumentis dei gratiam, ut os ad os loquatur deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis […]." – „Hier sind die Tugenden der Seele nicht mehr mühsam und beschwerlich, hier braucht auch fleischliche Begierde nicht durch Bemühung der Mäßigkeit bezähmt, nichts Widriges durch ein Wirken der Tapferkeit ertragen, kein Unrecht durch eine gerechte Tat getilgt, kein Übel durch ein Werk der Klugheit abgewendet werden. Hier gibt es nur eine einzige und ganze Tugend: zu lieben, was du siehst, und nur ein höchstes Glück: zu besitzen, was du liebst. Hier wird das selige Leben an seiner Quelle getrunken und etwas hiervon benetzt dieses menschliche Leben, damit es in den Versuchungen unsres zeitlichen Daseins maßvoll, tapfer, gerecht und klug durchlebt wird. Um freilich dahin zu

vollkommenen Schau können wir etwa im folgenden Beispiel finden: „Ein zweifaches, ihr durch Gott verkündetes und empfohlenes Leben kennt die Kirche: Das eine im Glauben, das andere im Schauen [*specie*]; das eine vollzieht sich in der Zeit der Pilgerschaft, das andere in der Ewigkeit der Bleibe; das eine in der Mühe, das andere in der Ruhe; das eine auf dem Wege, das andere im Vaterland.“[417]

Die Stufe des „Habens“ Gottes kann nun einerseits natürlich niemals aus einer äußeren Erkenntnis heraus auf der Ebene des äußeren Menschen zuteil werden. Der innere Mensch stellt die nächste Stufe der Rückkehr des Menschen zu sich selbst dar. Der Abkehr von der Suche im äußeren Raum, wie sie uns etwa im 11. Buch der *Confessiones* begegnet, und die Einkehr des Menschen in sich selbst bedeutet keinesfalls, dass der Raum der Suche dadurch enger und die zu betrachtende Welt oder Wirklichkeit kleiner wird – im Gegenteil: Die Grenzen des äußeren Menschen, welche durch die Bedingungen der Körperlichkeit notwendig gegeben sind, fallen; der innere Mensch steht nunmehr in einem geradezu grenzenlosen Raum, der dem Gesuchten in seiner Unendlichkeit erkennbar näher ist.[418] Doch ist diese Einkehr im inneren Menschen noch keineswegs das Ziel dieser Bewegung. Schon der frühe Augustinus schrieb – ganz in der Tradition von Plotins ‚πάντα εἴσω‘[419]: „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei Dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“[420] Das Innen stellt sich als Absage an die Möglichkeit der Wahrheit im Außen dar. Augustinus, der in seiner Anthropologie insgesamt vor allem durch das plotinisch-dualistische Modell und die gemäß der biblisch-personalen Frömmigkeit zu begreifende innige Bezogenheit des Menschen auf Gott hin geprägt ist,[421] sieht, dass die äußere Triebhaftigkeit des Menschen ihn nicht ihn selbst sein lässt. Vielmehr beraubt sie den

---

gelangen, wo die sichere Ruhe und die unaussprechliche Schau der Wahrheit sein werden, bedarf es der Bemühung, sich von der Lust zurückzuhalten, Widrigkeiten zu ertragen, Bedürftigen beizustehen und Täuschenden zu widerstehen. Hier wird die Klarheit Gottes in ihrer Ungetrübtheit erschaut, nicht in einer Vision, die nur ein Zeichen ist, ein Körperliches, wie es sich auf dem Berg Sinai darbot [Ex 19,18], oder ein geistiges, wie es Jesaja oder Johannes in der Apokalypse schauten [Jes 6; Off 1], und nicht im Rätsel, sondern in ihrem Wesen, soweit es eben menschlicher Verstand mit Hilfe der Gnade des emporhebenden Gottes zu fassen vermag, der von Mund zu Mund mit dem spricht, den er würdig gemacht hat zu einem solchen Gespräch [Num 12,8], das nicht mit dem leiblichen, sondern mit dem Munde des Verstandes geführt wird.“ (Übersetzung nach Perl in *Augustinus. Über den Wortlaut der Genesis = De Genesi ad litteram libri duodecim*, erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl, 2 Bände, München/Paderborn/Wien 1961–1964).

417 Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* 124,5: „duas itaque uitas sibi diuinitus praedicatas et commendatas nouit ecclesia, quarum est una in fide, altera in specie; una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in uia, altera in patria.“

418 Vgl. hierzu die Hinweise und Ausführungen zur Sprache des Raumes in Andreas Kirchner, „Die ‚Consolatio Philosophiae‘ und das philosophische Denken der Gegenwart. Was uns die Philosophia heute noch lehren kann“, in: *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, ed. by Thomas Böhm/Thomas Jürgasch/Andreas Kirchner, Berlin/Boston 2014, 171–211. Bei Boethius finden sich gleichwohl auch zahlreiche strukturelle Ähnlichkeiten zur augustinischen Verwendung der räumlichen Sprache.

419 Plotin *Enneade* III 8,6,40; I 6,8,4. Vgl. Albert, *Platonismus*, 72.

420 Augustinus *De vera religione* 72: „noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas.“

421 Vgl. Hermann Häring, „Eschatologie“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 540–547, 542.

Menschen gewissermaßen seiner Selbst – wird der Mensch in ihr doch eben zum Getriebenen und ist nicht bei sich in Ruhe. „Non est requies, ubi quaeritis eam.“[422] Das eigene Innen allein bringt den Menschen zu sich selbst und in Distanz zur Unruhe der Welt und ist deshalb das innerste Erkenntnisanliegen des Augustinus.[423]

Der Mensch, der dann in sich eingekehrt ist, hat aber noch immer nicht jene Ruhe, die ihm allein in Gott geschenkt werden kann. Das Beschriebene bleibt so eine offene Bewegung des Menschen, die nicht notwendig ihre ersehnte und einzig erfüllende *perfectio* finden muss. Das letzte Moment der Erfüllung eignet einzig Gott, der sich dem Menschen in der Offenbarung zugewandt hat und ihn zu sich empor hebt – die sprachliche Wiedergabe dieser Widerfahrnis bleibt ganz offensichtlich defizient. Doch lässt Augustinus keine Zweifel daran, dass es allein Gott selbst ist, der über den gelingenden Abschluss der menschlichen Suchbewegung auf ihn hin verfügt, diesen dem Suchenden als Gnade, Gabe zukommen lässt. So übersteigt der Mensch zum Abschluss seiner Suche auch noch den inneren Menschen, in welchen er sich vormals zurückwendete.

„ut ergo adtingerem deum meum, de quo mihi dicebatur: ‚ubi est deus tuus?‘ non effudi animam meam super carnem meam, sed super me; transcendi me, ut illum tangerem. ille enim est super me, qui fecit me; nemo eum adtingit, nisi qui transierit se.“[424]

Auch im inneren Menschen ist schließlich noch alle Unruhe des inneren Kampfes, der da verborgen vor den Augen der Welt im Herzen der Menschen geführt wird. Es bedarf daher der göttlichen Hilfe und also des Gottvertrauens – der konkrete Mensch überantwortet sich Gott, weiß er erst durch die rechte Selbstkenntnis um das eigene Unvermögen.[425]

---

[422] Augustinus *Confessiones* 4,18: „Es gibt keine Ruhe, wo ihr sie sucht.“

[423] Vgl. Augustinus *Soliloquia* 1,7: „Ich begehre danach, dass ich Gott und die Seele erkenne.“ So die Antwort der Figur des Augustinus auf die Frage der *ratio* nach dem, was er denn zu erkennen wünsche. Die Rückfrage der *ratio*, ob er denn nichts weiter wünsche, beantwortet der Sprecher ebenso deutlich: „nihil omnino“ – „ganz und gar nichts“. Siehe sodann auch Augustinus *De ordine* 2,47.

[424] Augustinus *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* 22,11: „Um also meinen Gott zu erreichen, von dem mir gesagt wurde: ‚Wo ist dein Gott?‘ goss ich meine Seele nicht über mein Fleisch aus, sondern über mich, ich stieg über mich empor, um ihn zu berühren. Denn der ist über mir, der mich gemacht hat; niemand erreicht ihn, der nicht über sich emporsteigt.“ (Übersetzung nach Specht).

[425] Vgl. dazu Augustinus *Sermo* 335/K (a C. Lambot editi; 21, PLS 2,817–821): „[…] cotidie cum Golia pugnamus, et utinam nobis contingat illo interfecto triumphare. cotidie autem ex reliquiis suis pugnat in cordibus hominum: nos in nomine domini superemus eum. [6] nemo, fratres mei, prorsus nemo confligat cum aliquo uitio in corde suo et de se praesumat. nolite esse neglegentes ad pugnandum, sed nec superbi ad praesumendum. quidquid illud est quod te mouet, siue de ignorantia siue de concupiscentia, ueni ad pugnam, noli esse segnis, sed inuoca spectantem qui adiuuet laborantem. sic uincis. aliter non uincis quia non tu uincis. […] sic pugnando et illum confitendo, securi finimus hanc uitam, et finito certamine, in gremio quietis sanctae requiescimus […]. pugnat enim homo, aliquando alio homine non uidente.“ – „[…] fechten wir täglich mit Goliath, und möge es uns beschieden sein, ihn zu töten und zu triumphieren. Täglich aber kämpft er aus seinen Resten in den Herzen der Menschen. Lasst uns ihn im Namen des Herrn überwinden! [6] Niemand, meine Brüder, durchaus niemand setze sich mit irgendeinem Laster in seinem Herzen auseinander und vertraue allein auf sich. Seid nicht nachlässig zu kämpfen, aber auch nicht überheblich an Selbstvertrauen. Was immer es ist, was dich bewegt, sei es aus Unwissenheit oder aus Begierde, komme zum Kampf, sei nicht träge, aber rufe den an, der zuschaut, er möge dem Bedrängten beistehen. So siegst

Dass der Mensch sich selbst und den inneren Menschen übersteigt, heißt gleichwohl nicht, dass sich der Zielpunkt dieser Suchbewegung doch wieder in einem Außen ausmachen ließe. Vielmehr ist es angemessen, diesen Abschluss als das innerlichste Innere des inneren Menschen anzusehen. Hier kommt der Mensch ganz zu sich selbst, findet seine wahre Mitte und so auch seine wahre Ruhe.

„in dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. requies nostra locus noster. amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis [Ps 9,14sq.]. in bona uoluntate pax nobis est. corpus pondere suo nititur ad locum suum. pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. ignis sursum tendit, deorsum lapis. ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. ascendimus ascensiones in corde [Ps 83,6] et cantamus canticum graduum [Ps 119–133,1]. igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem [Ps 121,6], quoniam iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi: in domum domini ibimus [Ps 121,1]. ibi nos conlocabit uoluntas bona, ut nihil uelimus aliud quam permanere illic in aeternum [Ps 60,8].“[426]

Die passivische Beschreibung verweist darauf, dass das aktiv wirkende Moment hier nicht in der Hand des Menschen ist, dem das Beschriebene als Gabe nur eben widerfährt und der sich hier der sprachlichen Vergleiche zur Wiedergabe des Gedankens bedienen muss. Die Rede von Öl und Wasser spiegelt die grundsätzliche Differenz der Ebenen – der physischen und der seelisch-geistigen – wider. Während die Materie, der äußere Mensch, durch die Schwere stets in die Tiefe strebt und die Schwerkraft als natürliche Kraft diesem Teil also seinen Ruheort zuweist – im Lateinischen ist es der *locus*, jener Zielpunkt des Sinkens, der in der erscheinenden Welt immer nur relativ, d. h. räumlich und zeitlich begrenzt als ein solcher fungiert –, ist es Eigenschaft des Geistigen, dass es stets aus der materiellen Gebundenheit heraus zu streben bemüht ist und aus dem stets unruhigen Außen heraus ins ihm zugedachte Innen der geistigen Wirklichkeit hineinstrebt; allein hier findet es seinen Ruheort. Gleich-

du. Andernfalls siegst du nicht, weil nicht du siegst. […] So kämpfend und ihm vertrauend beenden wir dieses Leben sicher, und nach dem Ende des Wettkampfes rasten wir im Schoß der heiligen Ruhe […]. Es kämpft nämlich der Mensch, ohne dass es ein anderer Mensch jemals sähe.“ (Übersetzung nach Drobner, S. 24 f.).

[426] Augustinus *Confessiones* 13,10: „In Deiner Gabe finden wir die Ruhe, in ihr bist Du Freugenuss für uns: unsere Ruhe ist unser ‚Ort'. Die Liebe trägt uns dorthin, und ‚Dein guter Geist' ‚hebt uns aus der Gebeugtheit hinweg über die Pforten des Todes'; im ‚guten Willen' wird uns die Ruhe des ‚Friedens'. Einen Körper zieht sein eigenes Gewicht nach seinem Ort; aber nicht nur nach der Tiefe geht der Zug der Schwere, sondern nach dem Ruhepunkt des Körpers: nach oben strebt das Feuer, nach unten der Stein; je von ihrem Eigengewicht bewegt, suchen sie ihren Ruheort. Öl, unter Wasser gegossen, hebt sich über das Wasser, Wasser, auf Öl gegossen, sinkt unter das Öl: kraft ihres Eigengewichts kommen sie in Bewegung, suchen sie ihren Ruheort. Was nicht in seiner gehörigen Ordnung ist, ist in Unruhe; kommt es in seine Ordnung, so kommt es zu seiner Ruhe. Meine Schwere ist meine Liebe; sie zieht mich, wohin immer es mich zieht. An Deiner ‚Gabe' fangen wir Feuer und dringen nach der Höhe; wir entbrennen, und schon sind wir in Bewegung. Wir steigen ‚des Herzens Wege nach oben' und singen Dir das ‚Lied des Hinaufzugs'. An Deinem Feuer, Deinem wohltätigen Feuer entbrennen wir, und wir setzen uns in Bewegung, denn nun geht es aufwärts ‚zum Frieden Jerusalems', nun ‚bin ich in Freuden, da man mir sagte: wir wallen zum Hause des Herrn'. Dort wird der ‚gute Wille' unser Ruheort, dass wir nichts andres wollen, als dort zu ‚bleiben in Ewigkeit'.“ (Übersetzung nach Bernhart).

wohl beides als *locus* benannt ist, so ist doch auch ersichtlich, dass nur letzterer als eigentlicher Ruheort bezeichnet werden kann, da hier zugleich nicht länger eine Zeitlichkeit ein Werden und Vergehen wirkt, insofern dies gerade Kennzeichen der Materialität ist. Im Vorgriff auf diesen *locus* tritt die Bedeutung der Zeit bereits in den Hintergrund, die Konkretion des Raumes hingegen, der wahre Ort in der dauernden Gegenwart der Wahrheit, tritt in seiner Bedeutung in den Vordergrund und gerade in diesem Ankommen am ersehnten *locus* eröffnet sich dem Menschen die Fülle der Wahrheit. Diese Finalität ließe sich mit den Worten des Psalmisten als „Weitung der Enge“[427] durch Gott beschreiben. Der Geist allein gelangt an seinem wahren Ruheort in Gott in jene Sphäre der Ewigkeit, die eben nicht einfach eine schlechte Unendlichkeit bezeichnet, sondern eine grundsätzliche kategoriale Verschiebung zu jeglicher zeitlicher Verfasstheit. Die Anwesenheit des Geistes in der göttlich-ewigen Gegenwart lässt sich nicht mehr innerhalb des zeitlichen Koordinatensystems des menschlichen Geistes begreifen. Der Geist kann diese wesentlich andere Verfasstheit der Ewigkeit nur ungenügend einsehen, indem er aus seiner zeitlichen Verfasstheit heraus abstrahiert. In ihrem inneren Wesen bleibt die göttliche Ewigkeit dem menschlich-geistigen Begreifen allerdings grundsätzlich verborgen.

Wir wissen nun spätestens seit Kant, dass wir uns hiervon wenigstens keinen konkreten Begriff machen können, da Zeit und Raum als *Formen der Anschauung* jeder menschlichen Anschauung immer schon vorausliegen.[428] Der innere Mensch findet also durch das göttliche Wirken, die Erfahrung der Gnade, zu seiner Vervollkommnung, nachdem er durch dieses Wirken gerufen und angezogen wird – das Moment der Bewegung eignet hier sogleich dem inneren Menschen, nicht dem göttlichen Teil, der dieser Bewegung allerdings als Ursache vorausgeht. Der „Frieden Jerusalems“ ist im Werk des Augustinus eine häufig verwendete Chiffre, Jerusalem selbst ist für ihn ein ekklesiologisches wie auch eschatologisches *key concept*[429], welches gerade auf die *visio pacis*[430] abhebt. Die allegorische Verwendung des Namens bezeichnet mithin gerade die wahre Heimat des Suchenden und bedient sich einmal mehr einer räumlichen Vorstellung, um das mit dem wahren Frieden verknüpfte Widerfahren ins Wort zu bringen und abzubilden.

„sicut Hierusalem, quamuis sit uisibilis et terrenus locus, significat tamen ciuitatem pacis spiritaliter et Sion, quamuis sit mons in terra, speculationem tamen significat, et hoc nomen in scripturarum allegoriis ad spiritalia intellegenda saepe transfertur;“[431]

---

[427] Vgl. Ps 4.

[428] Vgl. die Ausführungen zur transzendentalen Ästhetik in Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft*, B 33–73.

[429] Johannes van Oort, „Hierusalem (Hierosolyma)“, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 3, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 2004–2010, 336–339, 336.

[430] Vgl. ebd.

[431] Augustinus *De Genesi adversus Manicheos* 2,13. Vgl. van Oort, „Hierusalem (Hierosolyma)“, 336.

Das Beispiel zeigt auch eine exemplarische Verwendung der Rede von *speculatio*,[432] welche hier mit dem Berg Zion identifiziert wird, der zwar auch einerseits ein Berg in der erscheinenden Welt ist, andererseits aber eben auch Sinnbild der Erhebung zu Gott. Der allegorische Gehalt der Begriffe wird dem realen Gehalt jeweils als spirituelle Bedeutung hinzugefügt.

Summum bonum

Wir konnten sehen, dass die Hinwendung zu Gott als das eigentliche Anliegen des recht gebrauchten *otium* zu begreifen ist. Gott wird als eigentlicher Gegenstand des innigen Sehnens eingesehen. Der Mensch tritt in der Folge in eine relativierende Distanz zum Außen, das dennoch auch – allein um Gottes willen! – zu achten und zu lieben (der Nächste) ist, jedoch im eigentlichen Sinne zur Erlangung des ewigen Gutes zu gebrauchen ist und sich also nicht selbst Zweck ist. Ein bloß äußeres *otium*, das sich in *desidia* oder in einer ebenso äußeren *curiositas* und *verbositas* äußert, bleibt für Augustinus grundsätzlich negativ gewertet und abzulehnen.[433] Gott ist demnach als das eigentliche Kriterium des rechten *otium* ausgemacht und wird mithin als Strebeziel zum *summum bonum*.

Nun gibt es an dieser Stelle eine für unser Anliegen interessante Kritik an der Gleichsetzung von Gott und der Bestimmung desselben als höchstes erstrebenswertes Gut, d. h. an der vorgeblich „vernachlässigten Differenz von Strebensordnung und Seinsordnung", die von Christoph Horn als „Dilemma der theologischen Letztzielbestimmung"[434] bezeichnet wird: „Einerseits ist die Behauptung, Gott sei das höchste Gut, streng genommen falsch, weil es im Kontext einer Letztzielbestimmung ja nicht um eine Antwort auf die Frage geht, welche Entität im Kosmos höchstrangig ist, sondern was für den Menschen das wählenswerteste Gut darstellt. Höchstes Gut kann also nicht Gott sein, sondern allenfalls eine Form von Gemeinschaft mit Gott oder der Teilhabe an Gott. Andererseits wäre eine Antwort wie ‚der Genuss Gottes ist das summum bonum' ebenfalls inakzeptabel, weil sie den Genuss und nicht mehr Gott als letztes Ziel erscheinen ließe."[435] Die Lösung dieses Dilemmas liegt nach der Interpretation Horns darin, dass Augustinus Gott nur *potentiell* als höchstes Gut begreife. Hernach liege es in der Verantwortung des Menschen selbst, dass er nun dieses aktualisiere.[436] Das heißt: „Nicht jedes Individuum, sondern nur dasjenige, das sich Gott angemessen zuwendet, *erfährt* Gott tatsächlich *als* das höchste Gut. Überdies soll ein solcher Genuss Gottes nur dann möglich sein, wenn jemand nicht den Genuss, sondern Gott intendiert. Das letzte Ziel des Menschen ist für Augustinus daher

[432] Zu einem möglichen Hintergrund der Verwendung von *speculatio*, siehe der Hinweis von Roland J. Teske in *Saint Augustine. On Genesis. Two books on Genesis against the Manichees. On the literal interpretation of Genesis, an unfinished book*, transl. by Roland J. Teske, (Reihe: The Fathers of the Church; Bd. 84), Washington, D. C. 1991, 109 f. (Anm. 67).

[433] So bspw. mit Bezug auf 1 Tim 5,13 in Augustinus *De virginitate* 34.

[434] Horn, „Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut", 178.

[435] Ebd., 178 f.

[436] Ebd., 179.

nicht eigentlich Gott, sondern so etwas wie das ‚Sein bei Gott', der ‚Besitz Gottes', ‚die Schau Gottes', ‚der Genuss Gottes', der ‚ewige Frieden', das ‚ewige Leben' oder das ‚Reich Gottes' – oder wie die zahlreichen augustinischen Formeln sonst lauten. Gott ist nicht selbst das Glück (was ja auch eine merkwürdige Gleichsetzung wäre), sondern die potentiell glückserzeugende Größe. Nicht schon der Umstand, dass es Gott gibt, macht einen Menschen glücklich, sondern erst eine bestimmte Art von Wendung zu Gott."[437] Horn argumentiert an dieser Stelle gegen Gösta Hök[438] und sieht Augustinus' Tugendlehre in der Tradition der paganen Philosophie.

Da nun nach unserer Darlegung das rechte *otium* die nach Kräften mögliche innere Zuwendung des Menschen zu Gott bezeichnet, der Mensch sich im *otium* also in das diesseits rechte Verhältnis zu Gott stellt, ließe sich fragen, ob dann das *otium* als das höchste diesseitige Gut bestimmt werden kann. Dies ist aber, wie uns bereits angesichts von *De civitate dei* 19 klar wurde, nicht der Fall. Dort konnten wir sehen, dass Augustinus die drei Formen der Lebensführung gleichermaßen als potentielle Wege zu Gott beschrieb, die sich nämlich in der Liebe zu ihm entsprechen sollten.

In Hinsicht auf die Argumentation Horns ließe sich nun kritisch rückfragen, ob dieser nicht ignoriere, dass die Zielbestimmung immer notwendig *perspektivisch* ist. Insofern aber Gott als Ziel des menschlichen Strebens ausgesagt ist, ist diese Beziehung des Menschen auf Gott hin auch nur sinnvoll im Sinne einer Relationsangabe formulierbar, wenn Gott und Mensch unterschieden bleiben. Daher ist gerade die Form der Gegenwart bei Gott entscheidend, denn wären Gott und Mensch nicht länger im Sinne einer strikten Unterschiedenheit zu begreifen oder, anders ausgedrückt: wäre der Mensch beim in sich selbst gänzlich einheitlichen, ununterschiedenen Gott aufs Innigste anwesend, dann wäre die Betonung der Differenz von Gott und dem Haben Gottes nurmehr formal konstruiert, da sich der eigentliche Zustand nicht länger sprachlich abbilden ließe. Formulierungen wie die „Schau Gottes", der „Genuss Gottes" etc. sind als Relationsbestimmungen des Menschen auf Gott hin wiederum im Sinne einer tiefen Erkenntnis,[439] eines intensivst möglichen Haben Gottes zu begreifen, die sodann also nicht im strengen, wohl aber im *relativen* Sinne eine Identität bezeichnen sollen – und gerade deshalb ist die Liebe als aus unserer Anstrengung heraus verfügbare Form der höchst möglichen Einheit[440] und also der vollkommenen Reflexion auch so wesentlich zum Verständnis dieser Relation, welche selbst Glaube

[437] Ebd.

[438] Vgl. Gösta Hök, „Augustin und die antike Tugendlehre", in: *Kerygma und Dogma* 6 (1960), 104–130. Hök hatte für eine Interpretation Augustins plädiert, die dessen Tugendlehre als etwas wesentlich Neues, christlich Geprägtes und also Innovatives sah. Horn (S. 175) fasst diese Interpretation in Thesen zusammen und plädiert zuletzt dafür, im „gesamten Werk [des Augustinus] eine neuplatonische Tugendkonzeption, die den moralischen Rationalismus der vorchristlichen Tugendphilosophie und seine wichtigsten Charakteristika beibehält", zu erkennen und stellt sich also gegen die Annahme einer „Innovation in Sachen Tugendethik" bei Augustinus (S. 189).

[439] Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, 163–174, bemerkt in Bezug auf die *mens*, dass Augustinus zwischen einer impliziten und expliziten Selbsterkenntnis unterscheide, die sich einmal durch *se nosse* (sich kennen) und das andere mal durch *se cogitare* (sich denken) ausdrücke. Vgl. *De trinitate* 10,5,7. Weitere Verweisstellen bei Brachtendorf. Siehe ebenso Jürgasch, *Theoria versus Praxis?*, 280 f. und Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 516 f.

[440] Vgl. Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, 108 f.

und Hoffnung als offen-unerfüllte Relationen hinter sich lässt.[441] Dass die Identität nurmehr relativ sein kann, muss nachdrücklich betont werden. Doch auch die Trinitätsvorstellung selbst gibt ein Schema von Einheit und Differenz vor und die in der Schau erlangte Form der Einheit mit Gott ist – der Trinität entsprechend – dann auch Differenz, insofern ja gerade der *trinitarische* Gott erstrebt wird. In Hinsicht auf die Unvollkommenheit der diesseitigen Schau bemerkt nun Trelenberg zutreffend: „Wer sich der Einheit und Einzigkeit Gottes nähern und ihr anhangen will, muss ihm insofern ähnlich werden,[442] als er selbst ‚einfach' zu werden versteht.[443] Er muss sich konsequent von der Vielfalt der kreatürlichen Außenwelt […], aber auch von der Vielfalt und Beliebigkeit seiner inneren Gedankenwelt trennen,[444] um in kontemplativer Selbst- und Gottesschau das ‚Eine und Wesentliche' zu ergreifen. Allerdings gilt – besonders für den späteren Augustinus – ein eschatologischer Vorbehalt:[445] Die vollendete ‚fruitio dei' ist im Diesseits, ‚in huius saeculi multitudine'[446], noch nicht möglich,[447] sondern erst dann, wenn in einem neuen Kosmos am Ende der Zeiten die Vielzahl der divergierenden Momente wieder auf ihre ursprüngliche Einheit zurückgeführt worden ist […]."[448] Dies bedeutet demnach eine für Augustinus unzweifelhafte „Eschatologie des Glücks"[449].

Die Schau bezeichnet eine Form der Anwesenheit beim ersten göttlichen Prinzip. In der Gottesliebe schafft der Mensch die ihm kraft seiner Natur mögliche Form der Einheit mit Gott, zu der sodann auch, christlich gedacht, die Zuwendung Gottes zum Menschen stets hinzutritt. Die unvollkommenen Formen der Gottesliebe hingegen sind immer erst auf dem Weg zu jener Form der Einheit und Anwesenheit. Erst eschatologisch wird sich das vollkommene Lob Gottes und die vollkommene Liebe zu Gott erfüllen; sie werden das einzige *negotium* sein, wo alles vielheitliche *negotium* der Welt zum Schweigen gelangt ist:

„post traditum sanctis regnum caelorum, si illam uitam cogitaueris, et illius uitae negotium otiosum, de quo saepe locuti sumus, carissimi; non fluctuabit negotium nostrum, otiosum negotium plenum solius dulcedinis, nulla interpellatum molestia, nulla fatigatione sauciatum,

---

[441] Vgl. 1 Kor 13,13; siehe auch Müller in *Augustinus. Soliloquia. De immortalitate animae*, ed. Müller, 228.

[442] Hier ist jenes erkenntnistheoretische Prinzip angesprochen, welches festhält, dass „Gleiches nur durch Gleiches" (ὅμοιον ὁμοίῳ) erkannt werden kann. Plotin formulierte es etwa in *Enneade* I 8,1,8 (oben, S. 82).

[443] Vgl. Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 4,10: „singulares ergo et simplices, id est, secreti a multitudine ac turba nascentium rerum ac morientium, amatores aeternitatis et unitatis esse debemus, si uni deo et domino nostro cupimus inhaerere."

[444] Vgl. Augustinus *Sermo* 284,4.

[445] Vgl. N. Joseph Torchia, „Contemplation and action", in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 233–235, 234.

[446] Augustinus *Sermo* 103,1.

[447] Der frühe Augustinus, wie er uns in Cassiciacum entgegentritt (*De ordine* 2,6,20), sah dies anders, war er doch noch stärker durch das „Vorbild der griechisch-paganen Philosophie" geprägt.

[448] Jörg Trelenberg, „Multitudo", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2012, 114–117, 115. Die Hinweise innerhalb des Zitats folgen Trelenberg.

[449] Beierwaltes, *Regio Beatitudinis*, 30.

nulla nube perturbatum. negotium nostrum quod erit? laudare deum, amare et laudare; laudare in amore, amare in laudibus."[450]

Lieben und Loben sind hier in ihrer vollkommenen Erfüllung eines. Beide Begriffe markieren in ihrem eigentümlichen Gehalt eine wesentliche Eigenschaft dieser finalen Gotteserkenntnis: „Die in diesem Zustand stattfindende Gottesschau ist [… nämlich] eine Aktivität, die nicht müde macht, die ‚sättigt aber nicht sättigt' und die ferner von Augustinus nicht lediglich als eine Betrachtung des schon Gewussten verstanden wird, sondern – im Gegensatz zu Aristoteles – als ewig fortschreitende Gotteserkenntnis."[451]

Wie Augustinus schon in der frühen Überlegung zur Wahrheitserkenntnis betonte,[452] bedarf es immer der vorausgehenden *actio* Gottes, damit der Mensch jenen finalen Zustand zuletzt (dann gleichsam als Geschenk der Gnade) erreicht. So auch in der Liebe: Der Mensch liebt, wie wir bereits lasen, immer „bloß" zurück, Gott liebt den Menschen immer schon zuvor. Die Einsicht „Lieben heißt, ich will, dass du seist!"[453], welche zwar immer wieder Augustinus zugeschrieben wird, sich so aber nicht direkt in seinem Werk finden lässt – Vergleichbares findet sich allerdings in einigen Predigtstellen –, formuliert die immer schon vorausgehende Liebestat Gottes und seinen Willen, dass der Mensch, dass wir zu uns selbst finden, zu dem werden, der wir eigentlich doch immer sind und uns ihm zuwenden.

Gott als *summum bonum* ist keineswegs „nur" ein ethischer Begriff. Er bezeichnet stattdessen das Prinzip aller Wirklichkeit und allen Wirkens, des Denkens *und* des

---

[450] Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 147,3. Vgl. auch Augustinus *Sermo* (fragmenta a P.-P. Verbraken edita) 25. Besonders auch *Contra Faustum Manicheum* 15,11: „finita quippe omni indigentia et nouissima inimica morte destructa perpetua dei laus erit otiosorum negotium: quo iam nemo accedet, unde iam nemo discedet."

[451] Svensson, *Theorie und Praxis bei Augustin*, 241, dort mit Hinweis auf Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 85,24 sowie *In Iohannis evangelium tractatus* 63,1 und *De trinitate* 15,2,2. Außerdem weist er auch auf Gregor von Nyssa als mögliche Vorlage dieses Gedankens hin.

[452] Es ist eine grundlegende Frage von *De Academicis*, „ob die Wahrheit gefunden werden könne". Dazu wird festgestellt – Augustinus betont es mit Nachdruck –, dass die Wahrheit nur zugänglich ist, wenn ein göttliches Wesen sie zeigt (3,13). Vgl. Voss in der Einleitung zu *Augustinus. Philosophische Frühdialoge*, 33 f.

[453] Vgl. dazu Frauke A. Kurbacher, „Liebe zum Sein als Liebe zum Leben", in: Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, mit einem einleitenden Essay von Frauke Annegret Kurbacher, Übersetzungen von Kirsten Groß-Albenhausen und Registern von Christine Albrecht, (Reihe: Philosophische Texte und Studien; Bd. 90), Hildesheim/Zürich/New York 2006 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1929), XI–XLIV, XX. Dort (Anm. 15) der Hinweis auf Julia Kristevas Gedanken zur Relevanz des „uolo ut sis" für die Arendt-Heidegger-Korrespondenz. „‚Amo heißt volo ut sis' (‚Ich liebe Dich – ich will, dass Du seiest, was Du bist') – so schreibt Heidegger an Hannah Arendt 1925 (und an Elisabeth Blochmann 1928). Hannah Arendt wird diese Wendung wie ein anonymes Denkmal in ihrer Dissertation und später in anderen Schriften zitieren." (Dieter Thomä, „Lauter Erregungszustände. Antonia Grunenberg über Hannah Arendt und Martin Heidegger", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. 12. 2006, Nr. 294, 41.) Heidegger verfasste übrigens auch „Ende der dreißiger und in den vierziger Jahren" einen Text „im Stile des *Gedachten*", welcher unter dem Titel „Amo: volo ut sis" steht. Vgl. Martin Heidegger, *Gedachtes*, hg. v. Paola-Ludovika Coriando, (Reihe: Martin Heidegger. Gesamtausgabe; Abt. 3, Bd. 81), Frankfurt am Main 2007, 109. Die zitierte zeitliche Einordnung sowie die Charakterisierung finden sich im Nachwort der Herausgeberin Paola-Ludovika Coriando, S. 357. Zum Heidegger'schen Texttyp des Gedachten, vgl. ebd., 360.

Handelns. *Summum bonum* formuliert die Einsicht in die umfassende Geltung dieses Prinzips nicht eben nur superlativisch, sondern unüberbietbar[454] – als „summum et optimum bonum“[455]. Das auf Gott hin ausgesagte Prädikat, dass er *summum bonum* sei, darf also vor allem als eine Einsicht in die Unübertrefflichkeit Gottes gelesen werden. Insofern diese zugleich alle Ebenen der sinnlichen *(mundus sensibilis)* wie auch der über-, oder besser: unsinnlichen *(mundus intelligibilis)*, der praktischen wie auch theoretischen, der inneren wie auch äußeren Welt umgreift, bezeichnet das *summum bonum* die Sammlung der höchsten, guten Prädikate in einer letzten vollkommenen Einheit: So ist Gott – in der langen platonischen Tradition, in welcher auch Augustinus steht – als das eigentliche Gut in moralischer und tätiger Hinsicht zugleich auch das eigentliche Schöne und Wahre. Er wird so zum eigentlichen Gegenstand eines jeden Strebeteils im Menschen. Diese umfassende Geltung des Prinzips und die in der christlichen Offenbarung erfolgte Liebeszuwendung ermöglichten Augustinus eine tiefere und neuerliche Verhältnisbestimmung von *actio* und *contemplatio*, wie wir sie oben betrachteten.

Wir sahen in den zurückliegenden Ausführungen, wie im Denken des Augustinus gleichsam alles auf den Einen hinströmt und wie jedwede Bestimmung ihren Grund in Gott hat. Denken und Handeln, Theorie und Praxis sind im Werk des Theologen gerade nicht divergierende Momente, sondern strömen aus einer Quelle heraus und in diese auch wieder zurück. Bereits in seiner frühen Suche artikulierte sich diese tiefe Einsicht.

„deus, a quo auerti cadere, in quem conuerti resurgere, in quo manere consistere est. deus, a quo exire emori, in quem redire reuiuiscere, in quo habitare uiuere est. deus, quem nemo amittit nisi deceptus, quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo inuenit nisi purgatus. deus, quem relinquere hoc est quod perire, quem adtendere hoc est quod amare, quem uidere hoc est quod habere. deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit […]“[456]

---

[454] Vgl. Rolf Schönberger, „Summum bonum“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Basel 1998, 593–598, 593.

[455] Augustinus *Confessiones* 7,6: „neque enim ulla anima umquam potuit poteritue cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es.“ – „Es hat doch nie eine Seele etwas zu denken vermocht oder wird es je vermögen, was besser wäre als Du, der das höchste und beste Gut ist.“ Zum *summum bonum* bei Augustinus, vgl. Kirk, *The Vision of God. The Christian Doctrine of the ‚Summum Bonum‘*, 319–346.

[456] Augustinus *Soliloquia* 1,3: „Gott, von dem sich abzuwenden: fallen, zu dem sich hinzuwenden: sich erheben, in dem zu bleiben: bestehen heißt; Gott, von dem wegzugehen: sterben, zu dem zurückzukehren: sich wiederbeleben; in dem zu wohnen: leben heißt; Gott, den niemand verliert, der nicht getäuscht ist, den niemand sucht, der nicht berufen ist, den niemand findet, der nicht geläutert ist; Gott, den zu verlassen soviel bedeutet wie zugrunde zu gehen, den zu betrachten soviel bedeutet wie zu lieben, den zu schauen soviel bedeutet wie zu besitzen; Gott, zu dem uns der Glaube treibt, die Hoffnung erhebt, die Liebe hinführt.“ (Übersetzung nach Müller).

Zusammenfassung

Aufgrund der umfassenden Analysen, die zu *otium* und Schau bei Augustinus notwendig waren, ist es sinnvoll, dieses Kapitel mit einer knappen Zusammenfassung der Ergebnisse zu schließen. Zunächst kann in der Folge der Abhängigkeit des Augustinus vom neuplatonischen Denken eine Entwicklung erkannt werden. Das pagan-philosophische Fundament wird von ihm nicht einfach übernommen, sondern bietet dem christlichen Denker vor allem eine Struktur, die er sodann in einer grundsätzlich eigenen Weise theologisch aufzuwerten und zu adaptieren versteht.[457]

Sodann können wir die konkrete konzeptionelle Ausgestaltung der von uns im Detail untersuchten Begriffe einsehen. In Hinsicht auf den *otium*-Begriff zeigt sich allgemein, wie wesentlich dieser Begriff konzeptionell mit den zentralen Fragestellungen im Œuvre des Denkers verknüpft ist. Wir können sehen, dass es jeweils eines kontextuellen Rückbezugs bedarf, um die konkrete Form in ihrem inneren Gehalt erschließen zu können. Wesentlich ist nun, dass Augustinus die Vieldeutigkeit des Begriffs explizit erörtert. So stellt er die Divergenz des *otium* dar, indem er zwischen *otium desidiae* und *otium cogitationis* unterscheidet. Diese analytische Unterscheidung erweist sich als bis in die Gegenwart und die vielfältigen Diskrepanzen in den Diskussionen um die „Muße" hinein fundamental. Diese Unterscheidung ist – in dieser Deutlichkeit – auch im Werk des Augustinus einmalig. Sie dient dem Theologen dazu, das rechte *otium* vom bloßen Nichtstun, der unbestimmten Passivität abzugrenzen. Ausgehend von Ps 45,11 bestimmt er das rechte *otium* als ein *otium cogitationis* und betont die ihm eigene *actio*. Diese folgt einem Überstieg über die konkreten Formen von Zeit und Raum und stellte eine Hinwendung zu jenem dar, der jenseits von Raum und Zeit steht. Die *cogitatio* wendet sich in einer eigenen Aktivität im rechten *otium* an Gott, tritt in eine neue, tiefere Relation zu ihm. Dieses *otium* des Denkens liegt in der freien, von allen äußeren Notwendigkeiten und Zwängen unberührten und von allen zeitlichen und räumlichen Bedingungen abstrahierenden Zuwendung des Denkens zu Gott, wie ja auch der zu bedenkende Gegenstand eben jenseits von Raum und Zeit steht. Die Zeit, betrachtet als *distentio animi*, wird im *otium cogitationis* aufgrund des Gegenstandes des Denkens überwunden und der Mensch vermag dem zu nahen, der alles Zeitliche und alle Zeit transzendiert. Der Raum ist nicht länger in den Grenzen der erscheinenden Welt gefangen und das Denken erfährt eine „Weitung der Enge". Die in den Blick des Denkens genommene Transzendenz spiegelt sich im Werk durch

[457] Vgl. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung*, Bd. 1, 159: „Gab also der Neuplatonismus Augustin das philosophische Rüstzeug in die Hand, mit dessen Hilfe er sein neues Weltbild bauen und diese Welt von oben her betrachten lernte, so lag die Frucht der Lektüre der Paulinen in der Erkenntnis, dass Gott selber dem Menschen in seiner Offenbarung entgegenkam und ihm in der Person Christi den Weg zeigte, der nach oben führt. Aber nicht nur die Person Christi, auch das Leben anderer frommer Christen, vor allem der Mönche, wurde ihm zu ‚exempla', zu wirkmächtigen Zeichen, welche seinen Willen aus einer eigenartigen Lethargie aufrüttelten und das ‚exarsi ad imitandum' allmählich herbeiführten. Der Boden war nun vollends bereitet, um das Wort Gottes aus dem Römerbrief aufzunehmen, damit es hundertfältige Frucht bringe."

paradoxe Formulierungen,[458] welche die göttliche Wirklichkeit als vollkommen und dem Mangel der weltlich-bipolaren Vielheit enthoben anzeigen, denn das Erste Prinzip unterliegt nicht dem aristotelischen Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. In der Hinwendung des Denkens auf jenen Gegenstand wird der Geist seiner Heimat gewahr und naht sich unter dem Vorzeichen des ihm Möglichen den Grenzen des Denkbaren, den göttlichen Dingen, macht sich frei vom Diktat von Zeit und Raum. Dem folgt die wiederholte Forderung der Abkehr aus dem Außen der erscheinenden Welt und der Einkehr in das eigene Innen. Zuletzt muss nun auch dieses Innen noch einmal überstiegen werden.

Insgesamt kann festgestellt werden, dass das *otium* mithin einen dem Menschen nach Kräften möglichen Zustand der Hinwendung auf Gott darstellt, dieser aber als diesseitiger Zustand noch immerzu unvollkommen bleibt gegenüber jenem vollkommenen, erst eschatologisch möglichen Ziel der (*re-*)*quies*. Diese kann in dem stets diesseitig harrenden *otium* zwar anklingen, bleibt dabei aber immer Vorgeschmack und Spur, ist niemals vollkommen. Die *fruitio dei* ist so mit der *quies* verbunden, das *otium* stellt ein bestmögliches Gebrauchen der Dinge in der Welt dar, die im *otium* auf die *fruitio* hingeordnet werden. Damit steht das *otium* aber zwischen dem *uti* und dem *frui*, bildet gleichsam einen Überstieg hin zum Göttlichen. Zwar führt das rechte *otium* in die göttliche Einflusssphäre und erhebt den Geist auf Gott hin, doch eignet ihm – das gilt gerade für den späteren, theologischeren Augustinus – eine letzte, unüberbrückbare Differenz und der Mensch bleibt in seiner Kreatürlichkeit gehalten. Nur in seltenen Ausnahmen wird der Begriff *otium* auch zur Bezeichnung des jenseitigen Genießens gebraucht.[459]

Auch die höchste *visio (beatifica)* ist zuletzt eine jenseitiger Vollendung vorbehaltene Vollkommenheitsbezeichnung, welche das christliche Modell in eine gewisse Distanz bringt zur neuplatonischen Möglichkeit des Aufstiegs „durch die Ebenen einer statischen, immerwährenden Welt zu einer Schau, die sich nicht wesentlich unterscheidet, ob sie nun in diesem Leben oder nach dem Tod angesetzt wird, und in keiner Weise verbunden ist mit einer Umwandlung des Körpers“[460]. Ähnlich ist aller-

---

[458] Vgl. exemplarisch Augustinus *Enarrationes in Psalmos* 110,1, wo es ausgehend von Ps 84,5 futurisch und also eschatologisch formuliert heißt: „*beati qui habitant in domo tua: in saecula saeculorum laudabunt te*s, hoc erit otiosorum negotium, hoc opus uacantium, haec actio quietorum, haec cura securorum. sicut enim dies isti praeteritis diebus quadragesimae, quibus ante resurrectionem dominici corporis uitae huius significatur maeror, sollemniter grata hilaritate succedunt, sic dies ille qui post resurrectionem dabitur plenario corpori domini, hoc est sanctae ecclesiae, cunctis uitae huius aerumnis atque doloribus exclusis, perpetua beatitate succedet. haec autem uita de nobis exigit continentiam, ut etiam cum labore atque luctamine ingemiscentes grauati, et habitaculum nostrum quod de caelo est superindui cupientes, a saecularibus delectationibus temperemus;“

[459] Vgl. Augustinus *De Genesi adversus Manicheos* 1,43: „post istorum quasi sex dierum opera bona ualde speret homo quietem perpetuam et intellegat quid sit: requieuit deus septima die ab omnibus operibus suis [Gn 2,2], quia et ipse in nobis haec bona operatur, qui ut operemur iubet, et recte ipse requiescere dicitur, quia post haec omnia opera requiem nobis ipse praestabit. quomodo enim recte dicitur pater familias aedificare domum, cum hoc non opere suo faciat, sed eorum quibus seruientibus imperat, sic recte dicitur et ab operibus requiescere, cum post perfectionem fabricae illis quibus imperabat permittit, ut uacent et iucundo otio perfruantur.“ Hier rechtfertigt auch der diesseitige Vergleich (das Errichten eines Hauses) die Rede vom *otium*.

[460] Armstrong, „Gottesschau (visio beatifica)“, 16.

dings, dass auch im Neuplatonismus die diesseitig erfahrene Schau nicht von Dauer ist und insofern ihrer ausstehenden Vervollkommnung („Verstetigung") entgegenstrebt. Doch die nunmehr personale Struktur des Ersten Prinzips und die Inkarnation eröffnet im christlichen Glauben einen neuen, weiteren und konkreteren, zugleich allerdings religiösen Zielhorizont des Denkens, und die nähere Bestimmung des menschlichen Verhältnisses zu diesem Horizont geht weit über die vormalige pagane Bestimmung hinaus. In der christlichen Konzeption wird nunmehr die Liebe als grundlegende Konstante der Zuwendung in Denken und Tat wesentlich, der *ordo amoris* umgreift jegliche Wirklichkeitsebene und ist also ebenso erkenntnisrelevant, ja: Liebe *ist* eine Form von Erkenntnis.[461] Diese Liebe lässt, da sie sich auf ein personales Moment bezieht, eine genauere, nicht länger auf mythische Umschreibungen[462] angewiesene Bestimmung ihres Gegenstandes zu.

Augustinus geht mit seiner theologischen Konzeptualisierung wesentlich neue Wege, die über die pagan-philosophischen und klassischen Grundlagen hinausführen. Mit der christlichen Konkretion des Ersten Prinzips, dessen Personalisierung und der Neuausrichtung des menschlichen Lebens an und auf Gott hin verschieben sich die klassischen Wertordnungen. *Pax*, *quies* sowie *otium* sind nun endgültig nicht länger Begriffe, die – wie noch im klassisch-römischen Denken –[463] sozialpolitisch aufgeladen werden; das menschliche *negotium* ist auch nicht länger primär als Staatspflicht zu begreifen. Mit der augustinischen Einsicht in die alleinige Heilsmittlerschaft Christi und in die Gottessehnsucht des Menschen gewinnen die alten Begriffe eine neue Dimension, die sie über den Relationsrahmen der bloßen äußeren, erscheinenden Welt erhebt. Gott wird als der Grund von allem eingesehen und seine Zuwendung zu den Menschen fordert wiederum die antwortende Zuwendung des Menschen zu ihm.

---

[461] Vgl. dazu Beierwaltes, *Regio Beatitudinis*, 41 f.

[462] Wie noch in Platons *Symposion*.

[463] Vgl. Bernert, „Otium", bes. 91.

Epilog

Ergebnis

Was also ist das Ergebnis der zurückliegenden Analysen? Wie werden zunächst die Konzepte der σχολή und der θεωρία im griechischsprachigen paganen Neuplatonismus und sodann das *otium* und θεωρία-analoge Konzepte im lateinischen Christentum begriffen? Zur Klärung dieser Fragen begannen wir zuerst mit einer kurzen Untersuchung der grundlegenden Bestimmungen der beiden Begriffe durch Aristoteles. Dies war wichtig, da sich der plotinische Neuplatonismus gerade auch in der für uns wesentlichen Ausformulierung des θεωρία-Konzeptes in bestimmter Hinsicht ebenso als ein Neuaristotelismus erwies, der mithin eine notwendige Kenntnis der aristotelischen Konzeption erfordert.

Zunächst lässt sich in einer grundlegenden Aufarbeitung der Konzepte von θεωρία und σχολή bei *Aristoteles* die wesentliche Zusammengehörigkeit der beiden Konzeptionen feststellen. Dabei zeigt sich allerdings sogleich auch die Komplexität des Begriffsverhältnisses. Beispielsweise erweist sich die σχολή einerseits als die Bedingung der Möglichkeit von θεωρία; andererseits findet aber die σχολή in ihrem umfassenden Gehalt gerade erst durch die θεωρία ihre eigentliche Erfüllung. Die θεωρία haben wir mit Aristoteles als ἐνέργεια bestimmt und sodann also als eine Praxis eruiert. Wir können somit einsehen, dass bereits mit Aristoteles die traditionell angenommene Konfrontation der beiden Begriffe (Theorie und Praxis), die einen gegenseitigen Ausschluss annimmt, nicht haltbar ist. Da die θεωρία als Tätigkeit des νοῦς sogar die hervorragendste Tätigkeit schlechthin ist und also die höchste Form der Praxis, zeigt sich, dass sie ebenso wie die σχολή eine höchste Form der möglichen Vollkommenheit ist und das eigentliche Ziel aller anderen Tätigkeit darstellt. Auch in Hinsicht auf die σχολή gilt, dass alles Sonstige nur um der σχολή willen getan wird, während die σχολή ihren Zweck allein in sich selbst hat. Mithin ist die αὐτάρκεια die gemeinsame Bestimmung der jeweils aufeinander verwiesenen Formen von θεωρία und σχολή. Grundsätzlich erklärt Aristoteles die σχολή, genauerhin die Ermöglichung der σχολή für die Bürger des Staates, zur Aufgabe des Gesetzgebers, der alle anderen Aufgaben im Staat funktionell zuarbeiten und dienen sollen. Die σχολή ist jener Zustand, in welchem sich die von allen ersehnte Glückseligkeit erreichen lässt. Für Aristoteles ist diese allerdings keineswegs allgemein erreichbar und es zeigt sich stattdessen, dass die σχολή dort als ein elitäres Gut zu begreifen ist. Der Staat hat außerdem auch die Aufgabe der Erziehung zur σχολή, insofern diese einen verantwortlichen Gebrauch notwendig macht. Richtet der Mensch in der σχολή sein Denken auf die Erkenntnis und widmet sich so durch die Tätigkeit (ἐνέργεια) des νοῦς der θεωρία der höchsten Wirklichkeit, den unveränderlichen Dingen und also dem Denken selbst, dann wird er, da der νοῦς das Beste, Vortrefflichste und also Gottähnlichste im Menschen ist, selbst gleichsam göttlich, obgleich sich der einzelne Denkakt des Menschen dabei immer noch – wenigstens zeitlich – von dem vollkommenen Denken des Denkens

des höchsten νοῦς unterscheidet. So ist der vollkommene νοῦς *immerzu* auf sich selbst hin gerichtet, während es dem Menschen unter den Bedingungen der erscheinenden Welt stets nur *kurzweilig* möglich ist, diesen Zustand zu erreichen. Insgesamt erweist sich die σχολή im Werk des Aristoteles als eine individuelle *und* eine gesellschaftliche Kategorie, die mithin niemals ohne den konkreten Menschen – sei es singulär oder im Kollektiv – denkbar ist. In der θεωρία wiederum begegnen sich beide Ebenen, insofern sie als eine innere Praxis über das wandelbare Gefüge der erscheinenden Welt erhebt und so eine innere Bewegung, eine vertikale Ordnung beschreibt. Die Spitze der σχολή ist es also, das individuelle Denken in der θεωρία an die vollkommene Verwirklichungsform des aristotelischen Ersten Prinzips, des νοῦς, nach Kräften anzugleichen.

Als nächstes sahen wir in den zurückliegenden Untersuchungen, inwiefern die pagan-spätantike Philosophie des Neuplatonismus, die vor allem anhand der Schriften des *Plotin* dargestellt wurde, die Begriffe θεωρία und σχολή verwendete. Dabei zeigten sich gegenüber der aristotelischen Tradition zahlreiche Verschiebungen.

Die sich als Interpret der klassisch-antiken Tradition verstehende neuplatonische Schule zu Rom unter der Leitung Plotins adaptiert nicht nur die kontextuelle Situierung der Begriffe, sondern zeigt damit notwendig auch eine konzeptuelle Modifizierung an. So ist zunächst zu erkennen, dass Plotin dem Begriff der σχολή keineswegs eine so zentrale Rolle einräumt wie noch Aristoteles. Diese Auffälligkeit bildet allerdings eine wesentliche Entwicklung des Plotin ab, der nämlich nicht länger den νοῦς als Erstes Prinzip versteht – und diesem war nach Aristoteles ja gerade die σχολή zugewandt –, sondern vor diesem eine absolute Einheit einsieht, die der notwendigen „Einheit in Vielheit" des Geistes vorausliegt.

Zunächst aber können wir sehen, dass Plotin die θεωρία und auch die σχολή nicht mehr als eine zuvorderst menschliche Kategorie beschreibt. Und noch mehr: An keiner Stelle verwendet er den Begriff der σχολή in irgendeiner Weise in einem gesellschaftlichen Kontext. Stattdessen wird bei eingehender Betrachtung deutlich, dass die σχολή für Plotin eine Beschreibung des vollkommenen Relationsverhältnisses des νοῦς darstellt, wodurch sich sein Konzept nun wieder als mit jenem des Aristoteles verwandt erweist. Auch die θεωρία ist nicht länger „nur" die reine Tätigkeit des Geistes, sondern wird zum Vorbild und Grundprinzip der äußeren πρᾶξις und ποίησις insgesamt. „Alles strebt nach θεωρία" – dieses zentrale Diktum formuliert die grundlegende Einsicht in die μίμησις der äußeren Formen des Tätigseins, die allerdings unvollkommen bleiben, weil sie keinen reinen Selbstbezug darstellen. So wirken und schaffen sie etwas anderes außerhalb ihrer selbst – was sodann die Grundlage für die erscheinende Welt der Vielheit einerseits und die zwischenmenschliche Interaktion andererseits bildet. Die vollkommene und reine θεωρία bleibt gleichwohl immer noch dem νοῦς vorbehalten und auch hier nähert sich der Mensch in der Innerlichkeit des Denkens, das auf die intelligible Wirklichkeit des Denkens selbst hin blickt, der höchsten θεωρία an.

Die σχολή wird nun vor allem von jenen Stufen der Wirklichkeit ausgesagt, die nach dem plotinischen Modell dem reinen νοῦς am nächsten kommen – wie etwa die göttlichen Gestirne. Tatsächlich lässt sich beobachten, dass mit zunehmender

Annäherung an die Vollkommenheit der Tätigkeit des νοῦς auch der Grad der σχολή zunimmt. Die scheinbare Abstraktion der Zuschreibung der σχολή erklärt sich aus der Steigerung des antiken Menschenbegriffs im neuplatonischen Denken, welche sich aus der aristotelischen Konkretion verabschiedet. Der Mensch findet sich für Plotin gerade nicht in irgendeiner Weise in der erscheinenden Wirklichkeit, sondern ist vor allem Seele, die, da sie immerzu zwischen der erscheinenden und der intelligiblen Welt steht, sich zurück zu jenem wenden soll, von dem her sie Sein und Leben hat. Die σχολή des νοῦς und auch dessen θεωρία sind nun aber keineswegs mehr das Ziel jener Bewegung des Aufstiegs der Seele. Da ja Plotin das absolute Eine als den eigentlichen Urgrund von allem eingesehen hat und alles nach seinem Ursprung zurückstrebt – was als eine weitere Interpretation des θεωρία-Diktums ausgelegt wurde –, strebt selbst der Geist noch über sich hinaus und verlangt nach der Einheit, die er selbst eben nur unvollkommen hat. Das absolute Erste Prinzip, das ἕν, bleibt allerdings vollständig unbestimmbar. Doch erwähnt Plotin, dass es als „Ermöglichung von allem" begreifbar ist. Ihm eignet nun nicht länger die σχολή, sondern vielmehr die ἡσυχία, die sodann die Aufhebung des (Selbst-)Relationsverhältnisses des νοῦς charakterisiert. Damit aber findet die Bewegung des νοῦς in der θεωρία und die ihr zukommende σχολή ihr eigentliches Ziel in der Aufhebung derselben, dort, wo der Geist nicht mehr ganz Geist sein darf und das Denken ganz zur Ruhe kommt. Hier bleibt allerdings der finale Zugriff auf das Erste Prinzip vollständig unbegrifflich und auch das Prinzip selbst bleibt, als bestimmungsloses, ganz unbegriffen. Dass das ἕν aber als eigentliches Ziel der Bewegung zu verstehen ist, kann anhand vieler Stellen nachgewiesen werden und wir thematisierten die Schwierigkeit des *Wie* des Zugriffs, ohne aber die Möglichkeit des *Dass* desselben zu negieren.

Die auf Plotin gründenden Autoren *Porphyrios* und *Iamblich* konnten von uns im Rahmen dieser Arbeit nur in einem Exkurs behandelt werden. Wir stellten dazu exemplarisch einige Ausführungen der Autoren vor und konnten so die bei Plotin grundsätzlich gewonnenen Einsichten etwa am Beispiel der Philosophenbiografie vertiefen. Es bestätigt sich dabei die These, dass die σχολή vor allem als Formulierung der je vollkommeneren Hinwendung zu den Prinzipien bzw. zum Prinzip verstanden werden kann. Die wesentliche Entwicklung, mit welcher das porphyrianische Denken der Schwierigkeit der Unbegrifflichkeit des Ersten Prinzips begegnet, zeigt sich in der Identifikation von ἕν und νοῦς. Dies stellt eine wichtige Entwicklung dar, die im christlichen Denken sodann aufgegriffen wird. Iamblich wiederum begegnet der Schwierigkeit des Zugriffs auf das Erste Prinzip durch eine Aufwertung der von Plotin noch strikt abgelehnten Theurgie.

Marius Victorinus erweist sich nun als eminent wichtiger Konnex zwischen dem paganen Neuplatonismus und der aufblühenden christlichen Theologie. Im Werk des zunächst paganen und später konvertierten Rhetors können wir vor allem eine beeindruckende Transferleistung feststellen. Er sieht die Komplementarität von neuplatonischer Konzeption und christlicher Theologie sowie die sich daraus ergebenden Möglichkeiten der theologischen Ausformulierung, wenngleich diese mit ihm noch keineswegs ausgeschöpft werden. Genauerhin kommt ihm das Verdienst zu, das Potential der neuplatonischen Prinzipienlehre für die Ausformulierung

der christlichen Gotteslehre nutzbar zu machen. Wenngleich sich in seinem Werk leider kein Hinweis zum *otium* finden lässt, so ist dessen Konzept einer möglichen Gotteserkenntnis umso wesentlicher für die theologische Entwicklung. Da er sich vor allem auf die porphyrianische Adaption des neuplatonischen Konzeptes stützt, können wir zunächst feststellen, dass die Erkenntnis gleichsam als eine Wesensform des einen Gottes eingesehen wird, nämlich in Form der dritten göttlichen Hypostase. Diese ist Erkenntnis und Selbsterkenntnis, mithin erkenntnisstiftendes Prinzip im Geist selbst. Wiederholt betont Victorinus allerdings das der menschlichen Sprache und dem Denken ganz enthobene Wesen Gottes. Wie dennoch eine das Denken übersteigende Gotteserkenntnis möglich ist, beantwortete er vor allem anhand eines nunmehr originär christlich-theologischen Momentes, nämlich mit dem Glauben. Wenn also die Erkenntnis Gottes zunächst prinzipiell in Frage zu stellen war, so ist es nun der durch die Offenbarung ermöglichte Glaube, der eine über das menschenmögliche Denken hinausgehende, alternative Zugriffsweise auf das göttliche Prinzip hin bietet. Mit diesem Glauben kommt eine dem Neuplatonismus zuvor also ganz unbekannte Variable ins Konzept. Der Glaube kann weiter greifen als die sonst durch den menschlichen Geist gewirkte Erkenntnis. Die paradoxe Sprache, in welcher sich die Einsichten des Glaubens formulieren, markieren diese über den Geist hinausgreifende neue Ebene, von der nunmehr in einer neuen Weise gesprochen werden kann, da sich das Prinzip zuvor dem Menschen zugewandt hat, sich zu ihm bewegt hat und sich so offenbarte. So gründet sich die Gotteserkenntnis bei Victorinus vor allem auf den Glauben an und in die göttliche Wirklichkeit, die uns qua Offenbarung eröffnet wurde und zu welcher wir uns im Glauben nunmehr verhalten können. Diese neue Ebene artikuliert sich nun auch in einer neuen Sprache und einer Ansprache des Prinzips selbst. Dies ist Beleg für die Personalität des Ersten Prinzips und die innige Hinwendung zu ihm. Auch darin können wir Marius Victorinus als einen Vordenker des Augustinus und einen wesentlichen Denker der frühen christlichen Theologie insgesamt begreifen, der uns übrigens – und dies mag die Betonung der Bedeutung des Glaubens wesentlich mit geprägt haben – auch ein Beispiel der in jener Zeit neu in den Blick rückenden paulinischen Auslegung gibt.

Bei *Ambrosius* zeigt sich nun, dass dieser vor allem die Praxis, das Wirken des Priesters bzw. Bischofs in der Welt betont und so vornehmlich die Wirkmächtigkeit des Glaubens herausstellt. Damit gerät auch der *otium*-Begriff in eine eigentümliche Ambivalenz. Wo er als Negationsbegriff eine bloße Untätigkeit aussagen soll – so versteht Ambrosius etwa die jüdische Deutung des Sabbatgebotes – ist er strikt abzulehnen. Dem *otium legis* stellt er das *opus gratiae* entgegen, welches aus dem Handeln Jesu Christi und dessen Antwort auf die pharisäische Anklage abgeleitet wird. Im dritten Buch von *De officiis* unterscheidet er dann explizit ein biblisch-christliches *otium*-Verständnis vom klassischen Topos des ländlichen Rückzugs aus den Geschäften und Pflichten. Für ihn ist das spezifisch-christliche *otium* als ein stets tätiges Wirken zu begreifen, das sich allerdings wiederum nicht notwendig im erscheinenden Außen der Welt zeigen muss. Das entscheidende Kriterium dieses rechten *otium* ist nun die Gottbezogenheit. Allein aus Gott heraus und ebenso allein auf ihn hin hat alles Ruhen und Wirken sein Ziel und seine Bestimmung. Das *otium* wird so aber bereits

zu einer eigentlich aktiven Relation auf Gott hin, Aktivität und Kontemplation sind nicht länger separat zu betrachten, sondern notwendig aufeinander bezogen. In der christlichen Ausformulierung des Gottesbegriffs geraten außerdem alltägliche Muster durcheinander: Was sonst als träge gilt, entlarvt Ambrosius als eigentliches Wirken, wenn es sich auf Gott hin bzw. von ihm her artikuliert – et vice versa. Insgesamt entwickelt Ambrosius allerdings kein theologisch elaboriertes und vor allem kein *eindeutiges* Konzept von *otium*, der Begriff bleibt noch vieldeutig und vornehmlich negativ verstanden, bedarf mithin stets des kontextuellen Schlüssels und bleibt für sich zunächst unerschlossen und offen. Damit birgt er ein umfassendes Bedeutungs- und Wertungspotential in sich. Ambrosius greift allerdings auch grundsätzlich auf die bekannten klassischen Vorlagen, vor allem Cicero, und die zuvorderst in der östlichen Theologie bereits weithin verwendeten Deutungen zurück. Er nutzt diese aber nicht nur, sondern interpretiert sie oft auch vor dem Hintergrund der biblisch-christlichen Offenbarung neu. Dabei verlegt er zuweilen den Ursprung der Konzepte in die biblische Heilsgeschichte. So gilt ihm die biblische Figur des Mose als ‚Scipio ante Scipionem'.

Die kaum spezifisch-dezidierte Verwendung der relevanten Terminologie, die sich im Vorkommen eines breiten Bedeutungsspektrums polyvalenter Begriffe zeigt, ist bei ihm also noch insgesamt ausgeprägt. Es lässt sich bei Ambrosius kein einheitliches Konzept von *otium* finden und die Begriffsverwendung bleibt uneinheitlich und ohne eindeutige Wertung, der Terminus selbst polysem. In Hinsicht auf die Gotteserkenntnis bleibt Ambrosius ebenfalls erkennbar unscharf, wenngleich auch die Betonung des Seelenaufstiegs, der übergeistigen Erkenntnis und der Eschatologisierung der eigentlichen Gottesschau wesentliche Aspekte vorzeichnen, die in der Folge ausformuliert werden konnten.

Es war nun dem Werk des *Augustinus* vorbehalten, dem *otium* einen klareren Auftrag und einen spezifischen Ort in einem komplexen theologischen System zuzuweisen. So zeigt sich, dass der Begriff ganz wesentlich mit den zentralen Fragestellungen seiner Theologie verknüpft ist. Bemerkenswert ist zunächst, dass Augustinus die Vieldeutigkeit des *otium*-Begriffs explizit erörtert, indem er zwischen *otium desidiae* und *otium cogitationis* unterscheidet. Diese Unterscheidung erweist sich als fundamental, da sie hilft, die bereits bei den vorausgehenden Autoren zu beobachtenden Diskrepanzen einzuordnen und neu zu bewerten. Die Differenzierung der *otium*-Begriffe dient Augustinus dazu, das rechte *otium* vom simplen Nichtstun als einer unbestimmten Passivität abzugrenzen. Was sich also bei Ambrosius zuerst schwach abzeichnete, gelangt mit ihm nunmehr zu einem vorläufigen Abschluss und er erkennt, dass nicht das *otium* als solches zu werten ist, da es potentiell sowohl negative (*otium desidiae*) wie auch positive (*otium cogitationis*) Formen zulässt. Jedoch ist für Augustinus nur die positive Form im eigentlichen Sinne gelingendes *otium*. Mit ihm begegnen wir daher einer grundlegenden Aufwertung des Begriffs im christlichen Kontext. Die erarbeitete Unterscheidung trägt sich übrigens bis in die heutigen Diskussionen fort. Selten wird sie allerdings so *explizit* Gegenstand der Erörterung, wie dies bei Augustinus geschieht. Das rechte *otium* als *otium cogitationis* wird als innere Hinwendung zu Gott eingesehen. Ihm eignet sodann eine eigene *actio*,

die einen Überstieg über die Konkretionen von Raum und Zeit ermöglicht, da sie eben als Hinwendung zu jenem jenseits von Raum und Zeit Stehenden zu begreifen ist. Es ist essentiell, dass Augustinus ausdrücklich jene Enthebung des Denkens aus räumlicher und zeitlicher Bedingtheit in der höheren Form der „Muße“ feststellt. Ebenso wesentlich ist auch, dass dieses Leben im *otium* nicht notwendig der *vita activa* vorzuziehen ist. In *De civitate dei* konnten wir finden, dass jede Lebensform für den späteren Augustinus ihr gleiches Recht hat, wenn sie nur in der Liebe zu Gott gründet. Damit aber übersteigt die christliche *otium*-Konzeption jene klassischen Topoi der paganen Konzepte bei Weitem. Das Denken wendet sich aktiv im rechten *otium* zu Gott und bedingt so eine neue Relation zu ihm, die idealiter ein ausschließliches Verhältnis darstellt. Es abstrahiert mithin von allen äußeren Notwendigkeiten und Zwängen und allen zeitlichen und räumlichen Bedingungen. Die ins Zentrum des Denkens rückende Transzendenz artikuliert sich im Werk sodann durch paradoxe Formulierungen. Es zeigt sich: Das Erste Prinzip unterliegt nicht dem aristotelischen Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Die intelligible Wirklichkeit Gottes wird als vollkommen und allem Mangel der weltlich-bipolaren Vielheit enthoben angezeigt. Dort aber hat der Mensch seine eigentliche Heimat. Ihm, dem einen, einzigen und vollkommenen Gott, naht er sich, soweit es ihm möglich ist, und gerät dabei an die Grenze des Denkens. Diese Annäherung folgt einer Stufung: Aus dem Außen der Welt ist der Mensch zur Einkehr in das eigene Innen gerufen, das er zuletzt wieder übersteigen muss, um so gleichsam in das Innerste des Innen, welches die Wahrheit birgt, zu gelangen. Grundsätzlich formuliert das rechte *otium* eine dem Menschen mögliche Hinwendung zu Gott, die aber stets diesseitig und also unvollkommen bleibt. So unterscheidet sich das *otium* des Diesseits fundamental von der vollkommenen und erst eschatologisch möglichen (*re-*)*quies*, welche wiederum diesseitig im *otium* zumindest leise anzuklingen vermag. Allein der vollkommenen *quies* eignet nun auch die vollkommene *fruitio dei*, während noch im *otium* die Dinge in der Welt nach Kräften gebraucht werden, weswegen das *otium* aber wiederum eine Grenze zur *fruitio* markiert, da es so zwischen *uti* und *frui* steht und sich auf die *fruitio* hinwendet. Nur wenige Male kommt *otium* auch im Kontext der Bezeichnung des jenseitigen Genießens selbst zur Sprache.

In Hinsicht auf die Gottesschau bzw. Gotteserkenntnis zeigt sich, dass auch diese zuletzt allein ihrer jenseitigen Vollendung harrt. Diesseitige Formen der Schau ermangeln der Dauer und der Kommunikabilität, wobei letzteres bereits ein Kennzeichen der höheren Form der erreichten Einheit darstellt. Ein wesentlicher Unterschied zum neuplatonischen Denken, der sich so auch zuvor bei Marius Victorinus und Ambrosius zeigte, ist die konkret-personale Struktur des Ersten Prinzips, das sich in der Inkarnation dem Menschen zugewandt hat. Bleibt für Augustinus zwar auch Gott selbst wesentlich unbegreifbar, so ist es doch die Verheißung der christlichen Offenbarung, dass der Gott, der sich in die Zeit hinein selbst offenbarte und – obgleich unendliches Prinzip – doch in die Konkretion der erscheinenden Welt eintrat, zu den Menschen spricht, sich ihnen mitteilt und seine Gegenwart in einer eschatologischen Hoffnung verheißt. So kann das christliche Denken einen konkreteren Weg zu Gott beschreiben, indem nämlich die Hinwendung zu Gott durch die vorausgehende

Hinwendung Gottes zu uns überhaupt neu begriffen wird. Jenes Konzept war aus der Perspektive des neuplatonischen Philosophen undenkbar und inakzeptabel, da es hierzu zum einen eines personalen Prinzips bedarf, das sodann überhaupt *sich* offenbaren kann und darüber hinaus aber auch in die Vielheit einzutreten vermag, ohne sich selbst ganz und gar zu verlieren. Das christliche Denken führt hier aus Sicht des Neuplatonikers in ein Paradoxon, das doch aus christlicher Sicht nur eben als ein Hinweis auf die unvergleichliche Größe, die Inkommensurabilität Gottes gelesen werden kann.

Die Zuwendung Gottes bedingt auch die Betonung der antwortenden Liebe als wesentliche, umfassende Kategorie der Zuwendung des Menschen in Denken und Tat. Es lässt sich sehen: Liebe ist eine Form von Erkenntnis. Der Konkretisierung des Ersten Prinzips folgt eine Neuordnung der vormals klassischen Wertordnungen. Die Begriffe und Konzepte von *pax*, von *quies* und auch *otium* sind nun nicht länger sozial-politisch aufgeladen. Gott als Urgrund von allem ruft in der Folge der Selbstoffenbarung den Menschen zur Antwort im Glauben.

Gegenüber dem antiken-spätantiken Denken der paganen Philosophie unterscheidet sich die christliche Konzeption also vor allem durch die Konkretion des Hinwendungs-, d. h. des Relationsobjektes.[1] Das eigentliche Ziel erreicht der Mensch im Geschenk der Gegenwart Gottes, die vollkommen erst jenseitig erreicht wird. Insgesamt wird in der christlichen Theologie Gott zum Bestimmungsgrund des Menschen und der Mensch ohne Gott erweist sich grundsätzlich als defizitär. Diese dem rechten *otium* folgende Einsicht löst das *otium* vom aristotelischen Selbstzweckcharakter und stellt es gleichrangig neben die anderen Formen der Lebensführung (*vita activa* und *vita mixta*). Entscheidend ist also nicht länger die gewählte Form der Lebensführung, sondern der Grund, aus dem heraus der Mensch sich seinen Weg der Lebensführung wählt, sowie die Motivation seines Weges. Allein die Liebe zu Gott, welche wiederum die Liebe zum Menschen begründet, gilt als gelingende Relationsbestimmung, aus der heraus dieses Leben zu führen ist. Das Ziel dazu liegt im vollkommenen „Ruhen in Gott", was auch als „Ruhen von Gott in uns" beschrieben wird. Die Austauschbarkeit von Subjekt und Objekt beschreibt die dann erreichte Einheit mit Gott, die sprachlich und auch im Denken nicht mehr einholbar ist, weswegen Augustinus hier zuletzt schweigt. In der Folge sollte das Schweigen überhaupt zu einer Artikulation der Gottverbundenheit und der innigen θεωρία werden. Dass über dieses Nichtsagenkönnen und Schweigen wiederum so viel gesprochen und geschrieben werden wird, folgt einerseits der Einsicht in den Grund[2] der Sprache und andererseits der Not des Menschen. Gerade Augustinus half dies – wie wohl kaum ein anderer – zu erkennen.

[1] Damit verbunden ist auch bei einigen griechischsprachigen christlichen Autoren der Zeit der soteriologische Aspekt und die sich – ebenfalls bei Augustinus zu findende – auf Ps 45 beziehende Verknüpfung mit der Gotteserkenntnis. Dies dient sogleich auch einzelnen Autoren als distinktives Kriterium gegenüber der paganen σχολή-Tradition. Vgl. die Belege in *A patristic Greek Lexicon*, ed. by Geoffrey William Hugo Lampe, Oxford/London 1961, 1361.

[2] Vgl. Kreuzer, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin*, 274: „Das Schweigen ist nicht die Grenze des (sprachlich) Äußerbaren, nicht eine Mauer, die die Erinnerung umgibt. Es ist als der Ursprung von Sprache in der Erinnerung, als Prinzip von Sprache mitten in dieser." Und dann:

„quid diximus, deus meus, uita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? et uae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.“[3]

„‚Schweigen‘ ist eine Aufmerksamkeit. Es ist nicht ein ‚Lassen von allem‘, sondern das ‚Lassen des Lassens‘.“

[3] Augustinus *Confessiones* 1,4: „Was ist nun gesagt, mein Gott, mein Leben, mein heilig Köstliches? Oder was sagt denn irgendein Mensch, wenn er von Dir etwas sagt? Aber wehe denen, die da schweigen wollten über Dich, wo auch die Redseligen noch Stumme sind.“ (Übersetzung nach Bernhart). Siehe auch *Sermo* 117,7.15 als erklärenden Kommentar hierzu (Hinweis bei Bernhart, S. 849, Anm. 7). Vgl. Kreuzer, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin*, 273.

Ein kurzer Ausblick

Insgesamt konnten wir einen Überblick über den vieldeutigen Gebrauch der hier verhandelten Begriffe gewinnen und haben relevante Kontextualisierungen herausgearbeitet. Wenngleich wir sowohl σχολή als auch *otium* vorrangig als Relationsbestimmungen (der geistigen Hinwendung auf etwas) eruieren konnten, so sollte doch auch einsichtig geworden sein, dass sich in der untersuchten Zeit keine umfassende und eindeutige, für alle Autoren einheitliche Beschreibung von σχολή bzw. *otium* feststellen lässt. Die Verwendungen und Kontexte erweisen sich als vielgestaltig, so wie auch die Spätantike selbst als Epoche kein einheitliches, vielmehr ein vielgestaltiges Phänomen darstellt, in welchem sich grundlegende Umbrüche und Veränderungen in Religion, Politik, Gesellschaft, Philosophie und Theologie etc. vollziehen. In dieser ruhelosen Zeit wird die vormals dem staatlichen Auftrag unterstellte σχολή (Aristoteles) bzw. das *otium* in ein neues Bedeutungsgefüge eingeschrieben. Wesentlich war auch die Einsicht, dass bereits mit Plotin der σχολή nicht länger eine Finalität zukommt, die ihr noch bei Aristoteles ohne Zweifel eignete. Dieser Wandel wird sodann in der Bestimmung des *otium* durch die christliche Theologie vor allem des Augustinus noch stärker erkennbar. Das *otium* wird zur Ermöglichung der Neuorientierung des inneren Menschen auf Gott hin und bezeichnet im eigentlichen Sinn erst eine Form des rechten diesseitigen Verhältnisses, welches der Mensch zu Gott gewinnt.

Mit Augustinus übernahm das Christentum noch mehr die Interpretationshoheit über die philosophischen Konzepte der Antike. Am Beispiel des *otium* konnten wir erkennen, inwiefern dieser christliche Kontext eine Wandlung des Interpretationsrahmens und also auch des Urteils über dieses Konzept bedeutet. Während allerdings Augustinus das Konzept noch differenziert und vor allem positiv bewertet, lassen sich in der Folge zunehmend Bestimmungen ausmachen, die zu einer Abwertung des Konzeptes des *otium* (und später der Muße) bis in unsere Gegenwart hinein beitragen. Doch schon Johannes Cassian, der Zeitgenosse und „theologische Gegner" des Augustinus, wandte sich gegen eine Aufwertung der Zeit des *otium*, die dem Mönch in der Zelle gegeben ist:

„Wenn dieser Kampf [zwischen Geist und Fleisch, Anm. d. A., A. K.] in uns an jedem einzelnen Tag zu unserem Nutzen ausgetragen wird, werden wir heilsam getrieben, zu jenem Vierten zu kommen, das uns keineswegs behagt: Die Reinheit des Herzens nicht in Muße [*otium*] und Sicherheit, sondern mit anhaltender mühevoller Anstrengung und Erschütterung des Geistes zu erwerben sowie die Reinheit des Fleisches mit strengem Fasten, Hunger, Durst und Wachen festzuhalten. […] Durch diesen Kampf, der in unserem Körper tobt, weggezogen von dieser feigen Sicherheit und vorangetrieben zu jener Mühe, die wir scheuen, sowie zur Anstrengung in den Tugenden halten wir bestens das Gleichgewicht in der Mitte."[1]

---

[1] Iohannes Cassianus *Collationes patrum* 4,12: „dum que haec pugna cotidianis diebus utiliter exagitatur in nobis, ad illud quartum quod nolumus salubriter uenire conpellimur, ut puritatem

An einer anderen Stelle berichtet er von einem Gespräch mit einem Mönch:

„[Er] fragte ihn, warum er müßig in seiner Zelle sitze, und machte ihm klar, dass er sowohl wegen seines müßigen Herumschweifens als wegen Mangels am Notwendigen nicht länger in derselben verweilen könne."[2]

Hier zeigt sich eine Abwertung des *otium*, die in einer erwarteten Gefährdung des Mönches durch Trägheit gründet. Diese Abwertung lässt sich nun nicht nur bei Johannes Cassian, sondern auch bei Benedikt von Nursia finden.[3] Ihr liegt die Schwierigkeit zugrunde, dass Cassian im Gegensatz zu Augustinus nicht zwischen dem „bloß untätigen" *otium* und dem *otium* als *Tätigkeit*, die den Handelnden über Zeit und Raum erhebt, unterscheidet. Die rechte geistige Tätigkeit ist vielmehr mit „Anstrengung" und „Zerknirschung" konnotiert, so dass der Geist in eine erkennbare Parallelität zum Körper gerät, welchem ebenso „strenges Fasten, Hunger, Durst und Wachen" eingeschrieben wird. Die geistige Erhebung zu Gott wird dann aber erst vor allem durch Mühe und Marter ermöglicht, während noch bei Augustinus die innere Einkehr, das Erwachen und Erkennen durch die würdige Erhebung des Geistes und des Herzens – des ganzen Menschen also – möglich waren. War der Weg zu Gott bei Augustinus noch zuvorderst positiv und als ein Weg nach Innen begriffen, so finden wir hier anscheinend eine Veräußerung dieses Weges, mindestens aber eine äußerliche Bedingtheit, der zufolge der Geist ebenso wie der Körper zu behandeln sei. Es war nun folgenreich, dass gerade diese Richtung mindestens für die frühmittelalterliche Entwicklung dominant werden sollte. Die weitere philosophisch-theologische Entwicklung verlagerte sich nun vornehmlich in die Klöster und die dort angesiedelten Schulen. Die Scholastik schien dazu dem Geist des Johannes Cassian zu folgen, wie er uns aus den obigen Zitaten entgegentritt.

Insgesamt sehen wir, inwiefern das Christentum infolge der politischen Entwicklungen seit Konstantin mehr und mehr jenen geistigen Raum beansprucht, der vormals der paganen Philosophie zukam. Dies steht exemplarisch für die Extraktion der „geistigen Übung", wie sie von Pierre Hadot für die weitere Tradition herausgearbeitet wurde. Demnach

„hat das Christentum Begriff und Praxis der geistigen Übung übernommen. Aber indem dieser Begriff Bestandteil der christlichen Spiritualität wurde, ging die Philosophie ihres existentiellen

---

cordis non otio nec securitate, sed iugi sudore et contritione spiritus adquiramus castitatem que carnis districtis ieiuniis, fame, siti ac uigilantia retentemus […] et tali conluctatione in nostro corpore militante protractis nobis ab hac ignaua securitate atque ad istum quem nolumus laborem ac uirtutum studia prouocatis aequitas optime media retentetur." (Übersetzung nach Ziegler in *Johannes Cassian. Unterredungen mit den Vätern = Collationes Patrum*, Teil 1: *Collationes 1 bis 10*, übers. u. erl. v. Gabriele Ziegler, mit einer Einleitung und farbigen Abbildungen von Georges Descœudres, (Reihe: Quellen der Spiritualität, Bd. 5), Münsterschwarzach 2011, 149).

[2] Iohannes Cassianus *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* 5,39: „[…] inquirit ab eo cur otiosus sederet in cella, per hoc coniciens eum tam otii peruagatione quam penuria necessariarum rerum diutius in ea durare non posse […]." (Übersetzung nach Abt).

[3] Vgl. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 52. Nach Lawless gilt *otium* vor allem für Johannes Cassian als "bad thing". Die Schlussfolgerung, "it is Augustine who makes monasticism 'contemplative'", ist allerdings kritisch zu betrachten, da dies nur für eine *bestimmte Form* der Kontemplation gelten kann.

Inhalts verlustig. Das Christentum hat somit dazu beigetragen, die Philosophie auf einen theoretischen Diskurs zu beschränken.“[4]

Umgekehrt hat das Christentum für sich den umfassenden Anspruch auf die normative Deutung der Praxis erhoben. Diese Praxis aber folgte zunächst einer rigiden Ausformulierung jener Äußerlichkeit, wie sie uns bei Cassian begegnet. Diese von Hadot kritisch bewertete Entwicklung zeigt ihre Konsequenzen noch in unserer Zeit, da die Philosophie eben nicht mehr Lebensform, sondern „Kathederwissenschaft“ ist und sich so von ihrem grundlegenden Impetus – nämlich dem Versuch der Formung des gesamten Lebens – erheblich entfernt hat.

Hier ist nicht der Ort für nähere Erläuterungen zu den Entwicklungen, welche diesem Denken vorausgingen, doch sei für die spätantiken Konzepte und Entwicklungen innerhalb des Mönchtums auf die Arbeit von Michael Vollstädt[5] verwiesen.

Zuletzt wird das Konzept der Muße nach vielen weiteren Schritten – infolge der protestantischen Arbeitsethik und der Aufwertung der Arbeit – in der Gegenwart zunächst vor allem als negativ gelten. In einer Gesellschaft, die sich durch den Markt definiert und die ihren Wert durch ein Bruttoinlandsprodukt bestimmt, hat das bewusste Lassen (äußerlich) aktiver Poiesis und Praxis und die Betonung des inneren Handelns, das sich kaum im Außen zeigt, schwerlich einen Platz und kann geradezu Anstoß erregen. Hier aber kann sich sodann das kritische Potential der Muße entfalten, die in unserer Zeit des Burn-out relevanter als je zuvor sein dürfte.[6] Gleichwohl steht der arbeitsfokussierenden Entwicklung auch eine Gegenbewegung gegenüber, welche wir ja bereits in der Einleitung skizzierten. So lässt sich immer häufiger beobachten, dass nicht nur die einzelnen Menschen, sondern teils auch die Gesellschaft insgesamt wieder die Stille und das Innehalten schätzen lernt. Kritisch ist allerdings die Zweckhaftigkeit dieses Interesses zu betrachten, insofern es das Diktat der Arbeit zu stützen scheint. Die Einsicht, dass es ein Innehalten gibt, das mehr ist als Pause und Erholung im Sinne von Regeneration der Arbeitskraft, – zweckfreie Muße also – kann unseren Umgang mit einigen Problemen der Zeit nachhaltig verändern.

---

[4] Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 10.

[5] Jener behandelt die Konzepte der σχολή und des *otium* im mönchischen Kontext des frühen Christentums. Die Arbeit entstand ebenfalls im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 1015.

[6] Dazu sei verwiesen auf die Arbeiten von Jochen Gimmel (Teilprojekt A3 des Sonderforschungsbereichs 1015) sowie von Stefan Schmidt und Joachim Bauer (Teilprojekt A4).

Bibliografie

Primärliteratur

Die griechischen Zitate orientieren sich, soweit dort verzeichnet, an den Quellen des Thesaurus Linguae Graecae. Die jeweiligen Editionen werden hier aufgelistet. Die Augustinus-Zitate folgen den Editionen, welche dem Corpus Augustinianum Gissense 2 zugrunde liegen. Ausnahmen davon werden im Text explizit kenntlich gemacht. Die anderen lateinischen Zitate orientieren sich an den Editionen, die in der Library of Latin Texts verwendet werden. Die jeweiligen Editionen werden hier gelistet. Auch die zitierten Übersetzungen sind hier aufgelistet.

Aelius Théon: *Progymnasmata*, texte établi et traduit par Michel Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de Giancarlo Bolognesi, (Reihe: Collection des universités de France. Série grecque; Bd. 374), 2. tirage, Paris 2002.

Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch – Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986, übers. v. Rita Maria Steurer, Witten/Holzgerlingen/Neuhausen-Stuttgart 1989 ff.

Ambrosius. *De Abraham*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,1, Wien 1897: 501–638.

Ambrosius. *De bono mortis*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,1, Wien 1897: 703–753.

Ambrosius. *De Cain et Abel*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,1, Wien 1897: 339–409.

Ambrosius. *De excessu fratris Satyri*, ed. Otto Faller: CSEL 73, Wien 1955: 209–325.

Ambrosius. *De fide (ad Gratianum Augustum)*, ed. Otto Faller: CSEL 78, Wien 1962: 3–307.

Ambrosius. *De fuga saeculi*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,2, Wien 1897: 163–207.

Ambrosius. *De Helia et ieiunio*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,2, Wien 1897: 411–465.

Ambrosius. *De Iacob et vita beata*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,2, Wien 1897: 3–70.

Ambrosius. *De Ioseph*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,2, Wien 1897: 73–122.

Ambrosius. *De Isaac vel anima*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,1, Wien 1897: 641–700.

Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, Bd. 3: Opere esegetiche III: *De Isaac vel anima. De bono mortis*, a cura della Biblioteca Ambrosiana, introduzione, traduzione, note e indici di Claudio Moreschini, Mailand/Rom 1982.

Ambrosius. *De Isaac vel anima = Über Isaak oder die Seele*, Lateinisch – Deutsch, übers. u. eingel. v. Ernst Dassmann, (Reihe: Fontes Christiani; Bd. 48), Turnhout 2003.

Ambrosius. *De Nabuthae*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,2, Wien 1897: 469–516.

Ambrosius. *De obitu Valentiniani*, ed. Otto Faller: CSEL 73, Wien 1955: 329–367.

Ambrosius. *De officiis*, ed. Mauritius Testard: CCSL 15, Turnhout 2000.

Ambrose. *De officiis*, ed. with an Introduction, Translation and Commentary by Ivor J. Davidson, Vol. 1: Introduction, Text, and Translation, Oxford/New York 2001.

Ambrosius. *De Tobia*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,2, Wien 1897: 519–573.

Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, Bd. 14,1: Opere morali II,I: *De virginibus. De viduis*, a cura della Biblioteca Ambrosiana, introduzione, traduzione, note e indici di Franco Gori, Mailand/Rom 1989.

Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, Bd. 14,2: Opere morali II,II: *De virginitate. De institutione virginis. Exhortatio virginitatis*, a cura della Biblioteca Ambrosiana, introduzione, traduzione, note e indici di Franco Gori, Mailand/Rom 1989.

Ambrosius. *Epistulae*, ed. Otto Faller: CSEL 82,1, Wien 1968; ed. Michaela Zelzer: CSEL 82,2, Wien 1990; ed. Michaela Zelzer: CSEL 82,3, Wien 1982.

Ambrosius. *Epistulae extra collectionem traditae*, ed. Michaela Zelzer: CSEL 82,3, Wien 1982: 145–190; 198–295; 302–311.
Ambrosius. *Exameron*, ed. Karl Schenkl: CSEL 32,1, Wien 1897: 3–261.
Ambrosius. *Explanatio psalmorum XII*, ed. Michael Petschenig: CSEL 64, Wien 1919.
Ambrosius. *Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. Marcus Adriaen: CCSL 14, Turnhout 1957: 1–400.
Ambrosius. *Expositio psalmi CXVIII*, ed. Michael Petschenig: CSEL 62, Wien 1913.
Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, Bd. 9: Opere esegetiche VIII/I: *Expositio Psalmi CXVIII (Litterae I–XI)*, introduzione, traduzione, note e indici di Luigi Franco Pizzolato, Mailand/Rom 1987; Bd. 10: Opere esegetiche VIII/II: *Expositio Psalmi CXVIII (Litterae XII–XXII)*, Mailand/Rom 1987.
Aristoteles. *De anima*, ed. William David Ross. Oxford 1961 (repr. 1967).
Aristoteles. *De caelo*, ed. Paul Moraux, Paris 1965: 1–154.
Aristoteles. *Ethica Eudemia*, ed. Franz Susemihl, Leipzig 1884 (repr. Amsterdam 1967): 1–123.
Aristoteles. *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater, Oxford 1894 (repr. 1962): 1–224.
Aristoteles. *Kategorien, Lehre vom Satz (Peri hermeneias)*, (= Organon I/II); vorangeht Porphyrius. Einleitung in die Kategorien, übers., mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, (Reihe: Philosophische Bibliothek; Bd. 8/9), unveränderte Neuausgabe der 2. Aufl. von 1925, Hamburg 1958.
Aristoteles. *Metaphysik*, ed. William David Ross, 2 Vol., Oxford 1924 (repr. 1970 (of 1953 corr.)).
Aristoteles. *Physica*, ed. William David Ross. Oxford 1950 (repr. 1966 (corr.)).
Aristoteles. *Politica*, ed. William David Ross, Oxford 1957 (repr. 1964): 1–269.
Augustinus. *De Academicis*, ed. William M. Green: CCSL 29, Turnhout 1970: 3–61.
Augustinus. *Contra Adimantum Manichei discipulum*, ed. Joseph Zycha: CSEL 25,1, Wien 1891: 115–190.
Augustinus. *Adnotationes in Iob*, ed. Joseph Zycha: CSEL 28,2, Wien 1895: 115–190.
Augustinus. *De anima et eius origine*, ed. Carl F. Urba/Joseph Zycha: CSEL 60, Wien 1913: 303–419.
Augustinus. *De beata vita*, ed. William M. Green: CCSL 29, Turnhout 1970: 65–85.
Augustinus. *De civitate dei*, libri I–X, ed. Bernhard Dombart/Alfons Kalb: CCSL 47, Turnhout 1955: 1–314; et libri XI–XXII, ed. Bernhard Dombart/Alfons Kalb: CCSL 48, Turnhout 1955: 321–866.
Augustinus. *Confessionum*, ed. Luc Verheijen: CCSL 27, Wien 1981.
Augustinus. *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo*, ed. Pierre-Marie Hombert: CCSL 87A, Turnhout 2009: 383–470.
Augustinus. *De consensu evangelistarum*, ed. Franz Weihrich: CSEL 43, Wien 1904: 1–62.81–418.
Augustinus. *Ad Cresconium grammaticum partis Donati*, ed. Michael Petschenig: CSEL 52, Wien 1909: 325–582.
Augustinus. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. Almut Mutzenbecher: CCSL 44A, Turnhout 1975: 11–249.
Augustinus. *De doctrina christiana*, ed. Manlio Simonetti, Rom 2000: 6–362.
Augustinus. *Enarrationes in Psalmos*, ed. Eligius Dekkers/Johannes Fraipont: CCSL 38–40, Turnhout 1956; I–XXXII, ed. Clemens Weidmann: CSEL 93,1A, Wien 2003; XVIII–XXXII, ed. Clemens Weidmann: CSEL 93,1B, Wien 2011; LI–LX, ed. Hildegund Müller: CSEL 94,1, Wien 2004; CI–CIX, ed. Franco Gori: CSEL 95,1, Wien 2011; CXIX–CXXXIII, ed. Franco Gori: CSEL 95,3, Wien 2001; CXXXIV–CXL, ed. Franco Gori: CSEL 95,4, Wien 2002; CXLI–CL, ed. Franco Gori: CSEL 95,5, Wien 2005.
Augustinus. *Enchiridion de fide spe et caritate*, ed. Ernest Evans: CCSL 46, Turnhout 1969: 49–114.
Augustinus. *Epistulae*, epistulae LVI–C, ed. Klaus-Detlef Daur: CCSL 31A, Turnhout 2005; et epistulae I–XXX, ed. Alois Goldbacher: CSEL 34,1, Wien 1895; et epistulae XXXI–CXXIII, ed. Alois Goldbacher: CSEL 34,2, Wien 1898; et epistulae CXXIV–CLXXXIV, ed. Alois Gold-

bacher: CSEL 44, Wien 1904; et epistulae CLXXXV–CCLXX, ed. Alois Goldbacher: CSEL 57, Wien 1911.
Augustinus. *In epistulam Iohannis ad Parthos*, ed. Jacques-Paul Migne: PL 35, Paris 1841: 1977–2062.
Augustinus. *Contra Faustum Manicheum*, ed. Joseph Zycha: CSEL 25,1, Wien 1891: 251–797.
Augustinus. *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, ed. Michael Petschenig: CSEL 53, Wien 1910: 201–274.
Augustinus. *De Genesi ad litteram*, ed. Joseph Zycha: CSEL 28,1, Wien 1894: 3–435.
Augustinus. *De Genesi contra Manichaeos*, ed. Dorothea Weber: CSEL 91, Wien 1998: 67–172.
Augustinus. *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. D. Radbodus Willems: CCSL 36, Turnhout 1954: 1–688.
Augustinus. *Contra Iulianum*, ed. Jacques-Paul Migne: PL 44, Paris 1845: 641–874.
Augustinus. *Contra Iulianum opus imperfectum*, libri I–III, ed. Michaela Zelzer: CSEL 85,1, Wien 1974: 3–506; et libri IV–VI, ed. Michaela Zelzer: CSEL 85,2, Wien 2004: 3–464.
Augustinus. *De libero arbitrio*, ed. William M. Green: CCSL 29, Turnhout 1970: 211–321.
Augustinus. *De magistro*, ed. Klaus-Detlef Daur: CCSL 29, Turnhout 1970: 157–203.
Augustinus. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, ed. Johannes Baptist Bauer: CSEL 90, Wien 1992: 3–156.
Augustinus. *De musica*, ed. Jacques-Paul Migne: PL 32, Paris 1841: 1081–1194.
Augustinus. *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium*, ed. Carl F. Urba/Joseph Zycha: CSEL 42, Wien 1902: 211–319.
Augustinus. *De opere monachorum*, ed. Joseph Zycha: CSEL 41, Wien 1900: 531–596.
Augustinus. *De ordine*, ed. Pius Knöll: CSEL 63, Wien 1922: 121–185.
Augustinus. *De ordine*, ed. William M. Green: CCSL 29, Turnhout 1970: 89–137.
Augustinus. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum*, ed. Carl F. Urba/Joseph Zycha: CSEL 60, Wien 1913: 3–151.
Augustinus. *De quantitate animae*, ed. Wolfgang Hörmann: CSEL 89, Wien 1986: 131–231.
Augustinus. *Regula. Ordo monasterii*, ed. Luc Verheijen: La Règle de saint Augustin, Bd. 1: Tradition Manuscrite, Paris 1967: 148–152.
Augustinus. *De sermone domini in monte*, ed. Almut Mutzenbecher: CCSL 35, Turnhout 1967: 1–188.
Augustinus. *Sermones*, CCSL 41, Turnhout 1997; ed. Jacques-Paul Migne: PL 38, Paris 1845; PL 39, Paris 1845.
Augustinus. *Sermones a François Dolbeau editi* 15: Analecta Bollandiana 110 (1992); Revue des études augustiniennes 26 (1992).
Augustinus. *Sermones a Raymond Etaix editi:* Revue bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses 86 (1976).
Augustinus. *Sermonum fragmenta a Cyrille Lambot edita:* Revue bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses 79 (1969).
Augustinus. *Sermones a Cyrille Lambot editi:* PL Supplementum 2; Revue des études augustiniennes 24 (1978).
Augustinus. *Sermones ab Angelo Mai editi:* Miscellanea Agostiniana 1 (1930).
Augustinus. *Sermonum fragmenta a Pierre-Patrick Verbraken edita:* RB 84 (1974).
Augustinus. *Ad Simplicianum*, ed. Almut Mutzenbecher: CCSL 44, Turnhout 1970: 7–91.
Augustinus. *Soliloquiorum*, ed. Wolfgang Hörmann: CSEL 89, Wien 1986: 3–98.
Augustinus. *Speculum*, ed. Franz Weihrich: CSEL 12, Wien 1887: 3–285.
Augustinus. *De trinitate*, libri I–XII, ed. William J. Mountain/François Glorie: CCSL 50, Turnhout 1968: 25–380; et libri XIII–XV, ed. William J. Mountain/François Glorie: CCSL 50A, Turnhout 1968: 381–535.
Augustinus. *De utilitate credendi*, ed. Joseph Zycha: CSEL 25,1, Wien 1891: 3–48.
Augustinus. *De vera religione*, ed. Klaus-Detlef Daur: CCSL 32, Turnhout 1962: 187–260.

Augustinus. *De videndo deo*, ed. Alois Goldbacher: CSEL 44, Wien 1904: 274–331.
Augustinus. *De virginitate*, ed. Joseph Zycha: CSEL 41, Wien 1900: 235–302.
Augustinus. *Quaestiones evangeliorum*, ed. Almut Mutzenbecher: CCSL 44B, Turnhout 1980: 1–118.
Augustinus. *Retractationum*, ed. Almut Mutzenbecher: CCSL 57, Turnhout 1984: 5–143.
Beda Venerabilis. *De orthographia*, ed. Charles Williams Jones: CCSL 123A, Turnhout 1975: 7–57.
Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, adiuvantibus Bonifatio Fischer, Iohanne Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber, tomus I: Genesis – Psalmi, Stuttgart 1969.
Boethius. *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. Samuel Brandt: CSEL 48, Wien 1906: 3–132.
Cicero. *Brutus*, ed. Enrica Malcovati, Leipzig 1970.
Cicero. *De amicita (Laelius)*, ed. Karl Simbek, Leipzig 1917 (repr. Stuttgart 1971): 46–86.
Cicero. *De natura deorum*, post Otto Plasberg ed. Wilhem Ax, Stuttgart 1933.
Cicero. *De officiis*, ed. Karl Atzert, Leipzig 1963.
Cicero. *Orationes de lege agraria*, ed. Václav Marek, Leipzig 1983.
Cicero. *De oratore*, ed. Kazimierz F. Kumaniecki, Stuttgart/Leipzig 1995.
Cicero. *Epistulae ad familiares*, ed. David R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1988.
Cicero. *Tusculanae disputationes = Gespräche in Tusculum*, Lateinisch – Deutsch, übers. u. hg. v. Ernst Alfred Kirfel, Stuttgart 1999.
Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. Hermann Diels/Walther Kranz, vol. 2, 6. Aufl., Berlin 1952.
Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Herbert S. Long, 2 Vol., Oxford 1964.
Epicuro. *Opere*, (Reihe: Biblioteca di cultura filosofica; Bd. 41), ed. Graziano Arrighetti, nuova edizione riveduta e ampliata, Turin 1973.
Epikur. *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, Griechisch/Deutsch, übers. u. hg. v. Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1980.
Hesiodus. *Theogonia*, ed. Martin L. West, Oxford 1966: 111–149.
Hieronymus. *De viris illustribus*, ed. Ernest Cushing Richardson: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 14,1a, Leipzig 1896: 1–56.
Homerus. *Ilias*, ed. Thomas William Allen, Vol. 2–3, Oxford 1931.
Iamblich. *De vita Pythagorica*, ed. Ludwig Deubner), Iamblichi de vita Pythagorica liber. Leipzig 1937 (editionem addendis et corrigendis adiunctis cur. Ulrich Klein, Stuttgart 1975): 1–147.
Iamblich. *De mysteriis*, texte établi et traduit par Édouard DesPlaces, 2. tirage revu et corrigé, Paris 1989.
Ignatius. *Ad Polycarpum*, Schriften des Urchristentums, 1. Teil: Die Apostolischen Väter, eingel., hg., übertr. u. erl. v. Joseph A. Fischer, Darmstadt 2011.
Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Werke in 12 Bänden, Bd. 3–4, Frankfurt am Main 1968.
Iohannes Cassianus. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, ed. Michael Petschenig: CSEL 17, Wien 1888: 3–231.
Iohannes Cassianus. *Collationes patrum*, ed. Michael Petschenig: CSEL 13, Wien 1886.
Isidorus Hispalensis. *Etymologiarum sive Originum libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Wallace Martin Lindsay, 2 Vol., Oxford 1911.
Marius Victorinus. *Opera*, Bd. 1: Opera theologica, ed. Paul Henry/Pierre Hadot: CSEL 83,1, Wien 1971.
Marius Victorinus. *Opera*, Bd. 2: Opera exegetica, ed. Franco Gori: CSEL 83,2, Wien 1986.
Marius Victorinus. *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, accedit incerti avctoris tractatvs de attribvtis personae et negotio, recensvit Thomas Riesenweber, (Reihe: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Bd. 2012), Berlin/Boston 2013.

Marius Victorinus. *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, ed. Karl Halm: Rhetores Latini minores. Ex codicibus maximam partem primum adhibitis, emendabat Karl Halm, Leipzig 1863: 153–310.

Marius Victorinus. *Ars grammatica*, ed. Italo Mariotti, introduzione, testo critico e commento, (Reihe: Serie dei classici greci e latini; Bd. 6), Florenz 1967.

Meister Eckhart. *Die deutschen Werke, Predigten*, Bd. 3, hg. u. übers. v. Josef Quint, Bd. 3, Stuttgart 1976.

Platonis *Opera*, ed. John Burnet, Vol. 1–5, Oxford 1900–1907 (repr. 1967–1968).

Plautus. *Mercator*, ed. Georg Goetz/Friedrich Schoell, Leipzig 1895: 68–125.

Plotini *Opera*, ed. Paul Henry/Hans-Rudolf Schwyzer, 3 Vol., Oxford 1964–1982.

Porphyrius. *De abstinentia* (Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta), ed. August Nauck, Leipzig 1886 (repr. Hildesheim 1963): 85–269.

Possidius. *Vita Augustini*, ed. Antonius Adrianus Robertus Bastiaensen: Vite dei Santi, a cura di Christine Mohrmann, Vol. 3, introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena, Verona 1975: 130–240.

Possidius. *Vita Augustini*, zweisprachige Ausgabe, eingel., komm. u. hg. v. Wilhelm Geerlings, (Reihe: Augustinus. Opera. Werke), Paderborn/München/Wien/Zürich 2005.

Porphyrius. *Πρὸς Μαρκέλλαν (= Ad Marcellam)*, ed. Walter Pötscher, Leiden 1969: 6–38.

Porphyrius. *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. Pierre Hadot, Porphyre et Victorinus, Vol. 2, Paris 1968: 64–112.

Porphyrius. *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, ed. Adolf Busse, (Reihe: Commentaria in Aristotelem Graeca; Bd. 4,1), Berlin 1887.

Porfirio. *Lettera ad Anebo*, ed. Angelo Raffaele Sodano, Neapel 1958.

Porphyrius. *Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Übersetzung von Richard Harder, zum Druck besorgt von Walter Marg, (Reihe: Plotins Schriften; Bd. 5c), Hamburg 1958.

Porphyrius. *Vita Plotini. Plotini Opera*, ed. Paul Henry/Hans-Rudolf Schwyzer, Vol. 1, Oxford 1964.

Porphyrius. *De vita Plotini et ordine librorum eius*, Giacomo Leopardi, a cura di Claudio Moreschini, (Reihe: Scritti di Giacomo Leopardi inediti o rari. Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Bd. 3), Florenz 1982.

The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, collected and ed. by Holger Thesleff, (Reihe: Acta Academiae Aboensis; Bd. A,30,1), Åbo 1965.

Sallustius. *De coniuratione Catilinae*, ed. Alfons Kurfess, Leipzig 1957: 2–52.

Seneca. *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. Otto Hense, Leipzig 1938.

Seneca. *Naturales quaestiones*, ed. Harry M. Hine, Stuttgart/Leipzig 1996.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Wolfgang Kraus/Martin Karrer, Stuttgart 2009.

Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 2: *Psalmen bis Daniel*, hg. v. Wolfgang Kraus/Martin Karrer, Stuttgart 2011.

Terentius. *Heautontimorumenos = Einer straft sich selbst*, Lateinisch – Deutsch, übers. u. hg. v. Andreas Thierfelder, Stuttgart 1981.

S. Thomae de Aquino. *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Rom 1882 ff., Vol. 4–12.

Vergil. *Eclogae*, ed. Otto Ribbeck, Leipzig 1894: 1–58.

Vergil. *Georgica*, ed. Otto Ribbeck, Leipzig 1894: 61–208.

Sekundärliteratur

Sämmtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus, Bd. 1, aus dem Urtexte übers. v. Antonius Abt, (Reihe: Bibliothek der Kirchenväter; Reihe 1, Bd. 59), Kempten/München 1879.

Ackrill, John L., "Aristotle on Eudaimonia", in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, hg. v. Otfried Höffe, (Reihe: Klassiker Auslegen; Bd. 2), Berlin 1995, 39–62.

Adriaans, Marion, *Omnibus rebus ordo. Vorstellungen über die Gesellschaftsstruktur im Werk des Bischofs Ambrosius von Mailand*, (Reihe: Deutsche Hochschulschriften, Bd. 1069; = Dissertationsschrift, Universität Bielefeld, 1993), Egelsbach/Frankfurt am Main/Washington 1995.

Ahlschweig, Kathrin Susan, „‚Tolle lege' – Augustins Bekehrungserlebnis (conf. 8,12,29)", in: *Hortvs litterarvm antiqvarvm*, Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag, hg. v. Andreas Haltenhoff/Fritz-Heiner Mutschler, (Reihe: Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften; Bd. 2, N. F. 109), Heidelberg 2000, 19–30.

Albert, Karl, „Theoria und Thaumazein. Über Ursprung und Wesen der Philosophie", in: ders., *Platon und die Philosophie des Altertums. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie*, Teil 1, Dettelbach 1998, 325–337.

Albert, Karl, *Platonismus. Weg und Wesen abendländischen Philosophierens*, Darmstadt 2008.

Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002.

Alt, Karin, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, (Reihe: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz; Bd. 1993,8), Stuttgart 1993.

Antes, Peter/Uhde, Bernhard, *Aufbruch zur Ruhe. Texte und Gedanken über Meditation in Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Mainz/Düsseldorf 1974.

Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen, in der Übersetzung von Otto Apelt unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl, neu hg. sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Reich, (Reihe: Philosophische Bibliothek; Bd. 674), Hamburg 2015.

Arbesmann, Rudolph, "The Concept of 'Christus medicus' in St. Augustine", in: *Traditio* 10 (1954), 1–28.

Augustinus. Die Handarbeit der Mönche, übertr. u. erl. v. Rudolph Arbesmann, (Reihe: Sankt Augustinus. Der Seelsorger; Bd. 4), Würzburg 1972.

Arendt, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, mit einem einleitenden Essay von Frauke Annegret Kurbacher, Übersetzungen von Kirsten Groß-Albenhausen und Registern von Christine Albrecht, (Reihe: Philosophische Texte und Studien, Bd. 90; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1928), Nachdruck der Ausgabe: Berlin 1929, Hildesheim/Zürich/New York 2006.

Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München/Zürich 2002.

Arlt, Hans-Jürgen/Zech, Rainer, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult*, Wiesbaden 2015.

Armstrong, Arthur Hilary, "Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of ΝΟΥ͂Σ", in: *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, XV, 67–74.

Armstrong, Arthur Hilary, „Gottesschau (visio beatifica)", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 12, Stuttgart 1983, 1–19.

Arnou, René, *ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Rom 1972.

Baltes, Matthias, „Die Todesproblematik in der antiken Philosophie", in: *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hg. v. Annette Hüffmeier/Marie-Luise Lakmann/

Matthias Vorwerk, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 123), Stuttgart/Leipzig 1999, 157–190.

Baltes, Matthias, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 174), München/Leipzig 2002.

Balthasar, Hans Urs von, „Aktion und Kontemplation", in: *Geist und Leben* 21 (1948), 361–370.

Aurelius Augustinus. Über die Psalmen, ausgew. u. übertr. v. Hans Urs von Balthasar, (Reihe: Christliche Meister; Bd. 20), 2. Aufl., Einsiedeln 1983.

Augustinus. Die Bekenntnisse, Übertragung, Einleitung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, (Reihe: Christliche Meister; Bd. 25), 2. Aufl., Einsiedeln/Trier 1988.

Augustinus. Enchiridion de fide spe et caritate = Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar hg. v. Joseph Barbel, (Reihe: Testimonia; Bd. 1), Düsseldorf 1960.

Porphyry. Introduction, transl., with a Commentary, by Jonathan Barnes, Oxford/New York 2003.

Baron, Hans, *In search of Florentine civic humanism. Essays on the transition from medieval to modern thought*, Bd. 1, Princeton (New Jersey) 1988.

Baumgartner, Hans-Michael/Kolmer, Petra, „Prädikabilien, Prädikabilienlehre", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1972, 1178–1186.

Bavel, Tarsicius J. van, "Love", in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 509–516.

Becker, Otfrid, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940.

Becker, Maria, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius. De officiis*, (Reihe: ΧΡΗΣΙΣ – Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. 4; = Dissertationsschrift, Universität Münster, 1992), Basel 1994.

Becker, Matthias, *Porphyrios. Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, (Reihe: Texte und Kommentare; Bd. 52), Berlin/Boston 2016.

Beckmann, Franz, *Humanitas. Ursprung und Idee*, (Reihe: Abhandlungen der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster; Bd. 3), Münster 1952.

BeDuhn, Jason David, *Augustine's Manichaean Dilemma*, Bd. 1: *Conversion and Apostasy, 373–388 C. E.*, (Reihe: Divinations. Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia (Pennsylvania) 2010.

Beierwaltes, Werner, „Plotins Metaphysik des Lichtes", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 75–117.

Beierwaltes, Werner, *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, vorgelegt am 24. Januar 1981, (Reihe: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 1981,6), Heidelberg 1981.

Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz*, (Reihe: Philosophische Abhandlungen; Bd. 49), Frankfurt am Main 1980.

Plotinus. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7), übers., eingel. u. komm. v. Werner Beierwaltes, 4., ergänzte Aufl., Frankfurt am Main 1995.

Beierwaltes, Werner, „Plotins Theorie des Schönen und der Kunst", in: *Plato revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, ed. by Filip Karfík/Euree Song, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 317), Berlin/Boston 2013, 3–26.

Berardino, Angelo di, "Cassiciacum", in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 135.

Bergner, Karlhermann, *Der Sapientia-Begriff im Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros Jugendwerk ‚De inventione'*, (Reihe: Studien zur klassischen Philologie, Bd. 87; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1993), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Paris/New York/Wien 1994.

Bernert, Ernst, „Otium", in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 4 (1949/1950), 89–99.

Augustinus. Confessiones = Bekenntnisse, Lateinisch – Deutsch, eingel., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart, München 1955.

Bettetini, Maria, „Confessiones 3. Augustinus in Karthago – gleich einem Roman", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 133–164.

Biermann, Martin, *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand. Rhetorik, Predigt, Politik*, (Reihe: Hermes. Einzelschriften, Bd. 70; = Dissertationsschrift, Universität Göttingen, 1993), Stuttgart 1995.

Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main 1997.

Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik*, (Reihe: Orbis academicus. Sonderband; Bd. 5), Freiburg/München 1980.

Boeder, Heribert, „Fruitio Dei", in: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, hg. v. Gerald Meier, Würzburg 1994, 363–370.

Boeder, Heribert, „Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche", in: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, hg. v. Gerald Meier, Würzburg 1994, 323–343.

Boeder, Heribert, „LOGOS versus Sprache", in: *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion*, Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes, hg. v. Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 87–102.

Boersma, Gerald, "Participation in Christ. Psalm 118 in Ambrose and Augustine", in: *Augustinianum* 54 (2014), 173–197.

Böhm, Thomas, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, (Reihe: Studien zur Theologie und Geschichte, Bd. 7; = Dissertationsschrift, Universität München, 1991), St. Ottilien 1991.

Böhm, Thomas, „Einige Aspekte zur jüngeren Arius-Forschung", in: *Münchener theologische Zeitschrift* 44 (1993), 109–118.

Böhm, Thomas, „Christologie und Hellenisierung: Der Fall ‚Arius'. Eine Replik auf B. Studers Kritik", in: *Münchener theologische Zeitschrift* 45 (1994), 593–599.

Böhm, Thomas, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu ‚De vita Moysis' von Gregor von Nyssa*, (Reihe: Supplements to Vigiliae Christianae; Bd. 35), Leiden/New York/Köln 1996.

Böhm, Thomas, "The Exegesis of Arius. Biblical Attitude and Systematic Formation", in: *Handbook of Patristic Exegesis*, Bd. 2, ed. by Charles Kannengiesser, Leiden/Boston 2004, 687–705.

Böhm, Thomas/Jürgasch, Thomas/Kirchner, Andreas (Hg.), *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, Berlin/Boston 2014.

Böhm, Thomas, „Facetten eines Theoria-Entwurfes in der Spätantike", in: *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, hg. v. Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, (Reihe: Linguae & litterae; Bd. 35), Berlin/Boston 2014, 15–25.

Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicus*, Darmstadt 1955 (photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870).

Bonner, Gerald, „Deificare", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 2, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 1996–2002, 265–267.

Bonner, Gerald, „Deification, Divinization", in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 265–266.

Bourdieu, Pierre, „L'illusion biographique", in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 62,1 (1986), 69–72.

Bouton-Touboulic, Anne-Isabelle, „Deux interprétations du scepticisme. Marius Victorinus et Augustin", in: *Marius Victorinus*, (Reihe: Les Études philosophiques; Bd. 101 = 2012,2), Paris 2012, 217–232.

Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate'*, (Reihe: Paradeigmata, Bd. 19; = Habilitationsschrift, Universität Tübingen, 1998), Hamburg 2000.

Brachtendorf, Johannes, *Augustins ‚Confessiones'*, Darmstadt 2005.

Brennecke, Hanns Christof, „Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt", in: *Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*. Festschrift Hanns Christof Brennecke, hg. v. Uta Heil/Annette von Stockhausen/Jörg Ulrich, (Reihe: Arbeiten zur Kirchengeschichte; Bd. 100), Berlin/New York 2007, 125–144.

Brown, Peter, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, aus dem Englischen von Johannes Bernard/Walter Kumpmann, erweit. Neuausgabe, München 2000.

Bruce, Frederick Fyvie, "Marius Victorinus and His Works", in: *The Evangelical Quarterly* 18 (1946), 132–153.

Bruning, Bernard, "'Otium' and 'negotium' within the one Church", in: *Augustiniana* 51 (2001), 105–149.

Bruyne, Donatien de, „Saint Augustin reviseur de la Bible", in: *Miscellanea Agostiniana* 2 (Rome 1931), 521–608.

Buchheit, Vinzenz, „Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)", in: *Vigiliae Christianae* 22,4 (1968), 257–271.

Buchner, Hans, *Plotins Möglichkeitslehre*, (Reihe: Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Bd. 16; = Dissertationsschrift, Universität München, 1968), München/Salzburg 1970.

Buck, Mary Joseph Aloysius, *S. Ambrosii De Helia et ieiunio. A Commentary*, with an Introduction and Translation, (Reihe: Patristic Studies, Bd. 19; = Ph.D., Catholic University of America, 1929), Washington, D. C. 1929.

Buddensiek, Friedemann, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' ‚Eudemischer Ethik'*, (Reihe: Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Bd. 125; = Dissertationsschrift, Universität Erlangen-Nürnberg, 1997/98), Göttingen 1999.

Calboli Montefusco, Lucia, „Die ‚adtributa personis' und die ‚adtributa negotiis' als ‚loci' der Argumentation", in: Thomas Schirren/Gert Ueding (Hg.): *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, (Reihe: Rhetorik-Forschungen; Bd. 13), Tübingen 2000, 37–50.

Campenhausen, Hans von, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, (Reihe: Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 12; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1926), Berlin/Leipzig 1929.

Canning, Raymond, "uti/frui", in: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald et al., Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 859–861.

Catapano, Giovanni, "Leah and Rachel as Figures of the Active and the Contemplative Life in Augustine's 'Contra Faustum Manichaeum'", in: *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Proceedings of a Conference held in May 2009 in Gargnano, Italy, ed. by Thomas Bénatouïl/Mauro Bonazzi, (Reihe: Philosophia antiqua; Bd. 131), Leiden 2012, 215–228.

Thesaurus Marii Victorini. Series A – Formae. Enumeratio formarum, index formarum a tergo ordinatarum, index formarum graecarum, index formarum singulorum operum, index formarum secundum orthographiae normam collatarum, tabula frequentiarum, concordantia formarum curante CETEDOC, (Reihe: Corpus Christianorum. Thesaurus patrum Latinorum), Turnhout 1993.

Chadwick, Henry, „frui – uti", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 3, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 2004–2010, 70–75.

Chase, Michael, „Porphyrios", in: *Der neue Pauly*, Bd. 10, Stuttgart/Weimar 2001, 174–180.

Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike, hg. v. Johannes Christes/Richard Klein/Christoph Lüth, Darmstadt 2006.

Cipriani, Nello, “Marius Victorinus”, in: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald et al., Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 533–535.

Clark, Gillian, “Do Try This at Home. The Domestic Philosopher in Late Antiquity”, in: *From Rome to Constantinople*. Studies in Honour of Averil Cameron, ed. by Hagit Amirav/Bas ter Haar Romeny, (Reihe: Late Antiquity History and Religion; Bd. 1), Leuven/Paris/Dudley (Massachusetts) 2007, 153–172.

Clark, Mary T., “The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian”, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Essays in Honour of Arthur H. Armstrong, ed. by Henry Jacob Blumenthal/Robert Austin Markus, (Reihe: Variorum Publication; Bd. 2), London 1981, 153–159.

Clark, Mary T., “A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity. Marius Victorinus”, in: *Neoplatonism and Christian Thought*, includes Papers delivered at the Conference on ‘Neoplatonism and Christian Thought’, held October 1978 at Catholic University of America, Washington, D. C., ed. by Dominic J. O’Meara, (Reihe: Studies in Neoplatonism; Bd. 3), Albany (New York) 1982, 24–33.

Cooper, Stephen Andrew, *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus’ Commentary on the Letter to the Ephesians. A Contribution to the History of Neoplatonism and Christianity*, (Reihe: American University Studies, Bd. V,155; = Ph.D., University of Columbia (New York), 1991), New York/Washington, D. C. (Baltimore)/San Francisco 1995.

Cooper, Stephen Andrew, *Marius Victorinus’ Commentary on Galatians. Introduction, Translation, and Notes*, Oxford/New York 2005.

Corradini, Richard, *Zeit und Text. Studien zum ‚tempus‘-Begriff des Augustinus*, (Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; Bd. 33), Wien/München 1997.

Courcelle, Pierre, *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.

Courcelle, Pierre, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968.

Courcelle, Pierre, *Recherches sur Saint Ambroise. ‚Vies‘ anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973.

Courth, Franz, *Trinität. In der Schrift und Patristik*, = Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Faszikel 1a, Basel/Wien 1988.

Csányi, Daniel A., „Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38–42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte“, in: *Studia monastica* 2 (1960), 5–78.

Dassmann, Ernst, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, (Reihe: Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 29; = Dissertationsschrift, Universität Münster (Westfalen), 1964), Münster 1965.

Dassmann, Ernst, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.

Ambrose. De officiis, ed. with an Introduction, Translation and Commentary by Ivor J. Davidson, Vol. 2: *Commentary*, Oxford/New York 2001.

Decher, Friedhelm, *Handbuch der Philosophie des Geistes*, Darmstadt 2015.

Deck, John N., *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.

Demandt, Alexander, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr.*, (Reihe: Handbuch der Altertumswissenschaft; Abt. 3, Teil 6), 2., vollst. überarb. u. erweit. Aufl., München 2007.

Dideberg, Dany, „Ordo amoris“, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2014, 379–380.

Dillon, John, „Jamblich. Leben und Werke“, in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 11–21.

Dillon, John, „Die Vita Pythagorica – ein ‚Evangelium'?", in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 295–301.

Dinzelbacher, Peter/Heinz, Werner Helmut, *Europa in der Spätantike. 300–600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, (Reihe: Kultur und Mentalität), Darmstadt 2007.

Donnelly, Dorothy F., "Reconsidering the Ideal. 'The City of God' an Utopian Speculation", in: *The City of God. A Collection of Critical Essays*, ed. with an introduction by Dorothy F. Donnelly, New York/Washington, D. C./San Francisco 1995, 199–211.

Dörnemann, Michael, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, (Reihe: Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 20), Tübingen 2003.

Dörrie, Heinrich, „Die Schultradition des Mittelplatonismus und Porphyrios", in: *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions*, 30 août – 5 septembre 1965, Vandœuvres-Genève, (Reihe: Entretiens sur l'Antiquité Classique; Bd. 12), hg. v. Heinrich Dörrie, Genf 1966, 1–25.

Dörrie, Heinrich, „Was ist ‚spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum", in: *Theologische Rundschau* 36 (1971), 285–302.

Drecoll, Volker Henning, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, (Reihe: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 109; = Habilitationsschrift, Universität Münster, 1997), Tübingen 1999.

Augustin Handbuch, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007.

Drecoll, Volker Henning, „Zur Chronologie der Werke", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 250–261.

Drews, Arthur, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907 (Neudruck: Aalen 1964).

Drobner, Hubertus R. (Hg.), *‚Für euch bin ich Bischof'. Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396. Einleitung und Übersetzung*, (Reihe: Augustinus – Heute; Bd. 7), Würzburg 1993.

Drobner, Hubertus R. (Hg.), *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job = Sermones 6–12*, Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von Hubertus R. Drobner, (Reihe: Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter; Bd. 10), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2003.

Ebbesen, Sten, "The Aristotelian Commentator", in: *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by John Marenbon, Cambridge/New York/Melbourne 2009, 34–55.

Ebbesen, Sten, "Boethius as a Translator and Aristotelian Commentator", in: *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, ed. by Josef Lössl/John W. Watt, Farnham/Burlington 2011, 121–133.

Elm, Ralf, „theôria", in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 584–589.

Elsas, Christoph, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, (Reihe: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; Bd. 34), Berlin/New York 1975.

Enders, Markus, „homoiôsis theô", in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 192–193.

Enders, Markus, „Das Unübertreffliche im Verständnis der monotheistischen Weltreligionen – Zur interreligiösen Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs'", in: Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion*. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 205–238.

Erdt, Werner, *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, (Reihe: Europäische Hochschulschriften, Bd. 23,135;

= Dissertationsschrift, Universität Hamburg, 1979), Frankfurt am Main/Bern/Cirencester (UK) 1980.

Erismann, Christophe, „Identité et ressemblance. Marius Victorinus, théologien et lecteur d'Aristote", in: *Marius Victorinus*, (Reihe: Les Études philosophiques; Bd. 101 = 2012,2), Paris 2012, 181–190.

Fechtrup, Hermann/Hoye, William/Sternberg, Thomas (Hg.), *Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance*. Symposium der Josef Pieper Stiftung (Münster, Mai 2014), (Reihe: Dokumentationen der Josef-Pieper-Stiftung; Bd. 8), Münster/Berlin 2015.

Figal, Günter, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006.

Figal, Günter, *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, Tübingen 2010.

Figal, Günter, „Die Räumlichkeit der Muße", in: *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, hg. v. Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, (Reihe: Linguae & litterae; Bd. 35), Berlin/Boston 2014, 26–33.

Figal, Günter, *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015.

Finckh, Ruth, *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, (= Dissertationsschrift, Universität Göttingen, 1997), Göttingen 1999.

Fischer, Bonifatius (Hg.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, Bd. 2: *Genesis*, Freiburg 1951–1954.

Schriften des Urchristentums, 1. Teil: *Die Apostolischen Väter*, eingel., hg., übertr. u. erl. v. Joseph A. Fischer, Darmstadt 2011.

Fischer, Norbert, „Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage ‚quid ipse intus sim' im zehnten Buch der ‚Confessiones'", in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 1, hg. v. Reto Luzius Fetz/Roland Hagenbüchle/Peter Schulz, (Reihe: European cultures; Bd. 11), Berlin/New York 1998, 340–366.

Fischer, Norbert, „Confessiones 11. ‚Distentio animi'. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 489–552.

Fischer, Norbert, „Irrwege des Lebens. Die Suche nach wahrer Freiheit in Augustins ‚Confessiones'", in: *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, hg. v. Edith Düsing/Klaus Düsing/Hans-Dieter Klein, Würzburg 2006, 47–64.

Was ist Zeit? Confessiones XI = Bekenntnisse 11, Lateinisch – Deutsch, eingel., übers. u. mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer, (Reihe: Philosophische Bibliothek; Bd. 534), 2., überarb. Aufl., Hamburg 2009.

Fischer, Norbert, „Schöpfungslehre und Christologie in Augustins ‚Confessiones'. Zu systematischen Grundlagen der Fragen nach Einheit und Vielheit im Denken Augustins", in: *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, hg. v. Johannes Brachtendorf/Stephan Herzberg, (Reihe: Collegium Metaphysicum; Bd. 3), Tübingen 2011, 83–108.

Flasch, Kurt, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones, historisch-philosophische Studie, Text, Übersetzung, Kommentar*, (Reihe: Klostermann-Seminar; Bd. 13), 2. Aufl., Frankfurt am Main 2004.

Flashar, Hellmut, „Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles", in: *Eidola. Ausgewählte kleine Schriften*, hg., mit einem Vorwort und einer Bibliographie versehen von Manfred Kraus, Amsterdam 1989, 271–286.

Flashar, Hellmut, „Aristoteles", in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, hg. v. Hellmut Flashar, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe, Basel/Stuttgart 1983, 175–457.

Fleming, John V., *Reason and the lover*, Princeton (New Jersey)/Guildford (Surrey) 1984.

Fleteren, Frederick van, "Augustine and the Possibility of the Vision of God in this Life", in: *Studies in Medieval Culture* 11 (1977), 9–16.

Flexner, Abraham, „Die Nützlichkeit unnützen Wissens", in: Nuccio Ordine, *Von der Nützlichkeit des Unnützen. Ein Manifest. Warum Philosophie und Literatur lebenswichtig sind*, mit einem Essay von Abraham Flexner, aus dem Italienischen und Amerikanischen von Martina Kempter, München/Berlin 2014, 211–242.

Folliet, Georges, „La typologie du ‚sabbat' chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400", in: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 371–390.

Folliet, Georges, „‚Deificari in otio'. Augustin, Epistula 10,2", in: *Recherches augustiniennes* 2 (1962) 225–236.

Fonfara, Dirk, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur „Kategorienschrift" und zur „Metaphysik"*, (Reihe: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 61; = Dissertationsschrift, Universität Köln, 2002), Berlin 2003.

Foucault, Michel, „Von anderen Räumen", in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4: *1980–1988*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt am Main 2005, 931–942.

Frede, Hermann Josef, „Die Zitate des Neuen Testaments bei den Lateinischen Kirchenvätern. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte", in: *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, (Reihe: Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung; Bd. 5), hg. v. Kurt Aland/Matthew Black, Berlin 1972, 455–478.

Fritz, Kurt von, „Die Rolle des ΝΟΥΣ", in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hg. v. Hans-Georg Gadamer, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 9), Darmstadt 1968, 246–363.

Früchtel, Edgar, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, (Reihe: Philosophische Abhandlungen; Bd. 33), Frankfurt am Main 1970.

Fuhrer, Therese, „Die Cassiciacumszeit", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 164–168.

Fulton, Rachel, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, New York 2002.

Gatti, Maria Luisa, "Plotinus. The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism", in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge/New York/Melbourne 1996, 10–37.

Gawlick, Günter, „Cicero in der Patristik", in: *Studia patristica*, Bd. 9: *Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963, part 3: Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana, Post-Patristica*, ed. by Frank Leslie Cross, (Reihe: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 94), Berlin 1966, 57–62.

Geelhaar, Tim, *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter*, (= Dissertationsschrift, Universität Frankfurt, 2013), Göttingen 2015.

Geest, Paul van, „Ethik", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker H. Drecoll, Tübingen 2007, 526–539.

Geest, Paul van, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, (Reihe: The mystagogy of the Church Fathers, Bd. 1; = Late antique history and religion, Bd. 4), Leuven/Paris/Walpole (Massachusetts) 2011.

Geest, Paul van, „Ordo", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2014, 373–379.

Geffcken, Johannes, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, (Reihe: Religionswissenschaftliche Bibliothek; Bd. 6), Heidelberg 1929.

Gigon, Olof (Hg.), *Von Abbild bis Zeuxis. Ein Begriffs- und Namenslexikon zu Platon*, verfasst von Olof Gigon und Laila Zimmermann, 2. Aufl., Zürich/München 1987.

Gimmel, Jochen/Keiling, Tobias/et al., *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016.

Gnilka, Christian, *Kultur und Conversion*, (Reihe: ΧΡΗΣΙΣ – Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. 2), Basel 1993.

Gombocz, Wolfgang L., *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, (Reihe: Geschichte der Philosophie; Bd. 4), München 1997.

Goulet, Richard/Zambon, Marco/Macris, Constantinos/Erismann, Christophe/Chiaradonna, Riccardo/Chase, Michael/Bezza, Giuseppe/Brisson, Luc/Busine, Aude/Hugonnard-Roche, Henri, „Porphyre de Tyr", in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. Richard Goulet, Bd. 5b (Vb), Paris 2012, 1289–1468.

Graumann, Thomas, *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, (Reihe: Patristische Texte und Studien, Bd. 41; = Dissertationsschrift, Universität Münster (Westfalen), 1992), Berlin/New York 1994.

Grund, Alexandra, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, (Reihe: Forschungen zum Alten Testament; Bd. 75), Tübingen 2011.

Guthrie, William K. C., *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, übers. aus dem Englischen von Gerhard Raabe, Göttingen 1960.

Guthrie, William K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 6: *Aristotle. An Encounter*, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1981.

Hadot, Pierre-Henri, „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide", in: *Revue des Études grecques* 74 (1961), 410–438.

Christlicher Platonismus. Die Theologischen Schriften des Marius Victorinus, übers. v. Pierre Hadot/Ursula Brenke, eingel. u. erl. v. Pierre Hadot, Zürich/Stuttgart 1967.

Hadot, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, 2 Bände, Paris 1968.

Hadot, Pierre, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971.

Hadot, Pierre, „Die Metaphysik des Porphyrios", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 208–237.

Les écrits de Plotin, publiés dans l'ordre chronologique sous la direction de Pierre Hadot, *Traité 38: VI,7*, introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris 1988.

Hadot, Pierre, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot/Christiane Marsch, Berlin 1991.

Hager, Fritz-Peter, „Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin", in: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 33 (1973), 85–111.

Halfwassen, Jens, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, (Reihe: Hegel-Studien. Beiheft, Bd. 40; = Habilitationsschrift, Universität Köln, 1995/96), Bonn 1999.

Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.

Halfwassen, Jens, „Seele und Zeit im Neuplatonismus", in: *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, hg. v. Hans-Dieter Klein, Würzburg 2005, 101–117.

Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, 2., um einen Forschungsbericht erweit. Aufl., Leipzig 2006.

Halfwassen, Jens, „Neuplatonismus und Christentum", in: *Kaiser Julian ‚Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, hg. v. Christian Schäfer, (Reihe: Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.; Bd. 21), Berlin/New York 2008, 1–15.

Hardie, William F. R., "The Final Good in Aristotle's Ethics", in: *Philosophy* 40 (1965), 277–295.

Häring, Hermann, „Eschatologie", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 540–547.

Harnack, Adolf von, *Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, (Reihe: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse; 1916,1), Berlin 1916.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II.III*, 5., photomechanisch gedruckte Aufl., Tübingen 1932.

Hattrup, Dieter, „Die Mystik von Cassiciacum und Ostia“, in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 389–443.

Hauffe, Petra/Karcher, Judith, „Stillstand ist der Tod. Worauf beruht das Postulat des steten Wachstums?“, in: *Polar. Politik, Theorie, Alltag. Zeitschrift für politische Philosophie und Kultur* 9 (2010): Fortschritt. Ein besseres Morgen, 73–77.

Haußleiter, Johannes, „Fruitio Dei“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8, Stuttgart 1972, 538–555.

Heidegger, Martin, *Gedachtes*, hg. v. Paola-Ludovika Coriando, (Reihe: Martin Heidegger. Gesamtausgabe; Abt. 3, Bd. 81), Frankfurt am Main 2007, 109.

Heintzman, Paul, *Leisure and spirituality. Biblical, historical, and contemporary perspectives*, (Reihe: Engaging culture), Ada 2015.

Hennings, Ralph, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14*, (Reihe: Vigiliae Christianae. Supplements, Bd. 21; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1991/1992), Leiden/New York/Köln 1994.

Henry, Paul, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Œuvre de saint Augustin*, Paris 1938.

Henry, Paul, „Die Vision zu Ostia“, in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, hg. v. Carl Andresen, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 5), Darmstadt 1962, 201–270.

Henry, Paul, „Plotins Standort in der Geschichte des Denkens“, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 118–164.

Hensellek, Werner/Schilling, Peter, *A14 = De utilitate credendi. Werksindex*, (Reihe: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Beihefte: Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon; Bd. A14), Wien 1977.

Hensellek, Werner, *Sprachstudien an Augustins ‚De vera religione‘*, (Reihe: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte; Bd. 376), Wien 1981.

Hermanni, Friedrich, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, (= Habilitationsschrift, Kirchliche Hochschule Bethel, 2001), Gütersloh 2002.

Herzberg, Stephan, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum βίος θεωρητικός bei Aristoteles*, vorgelegt am 20. Januar 2012, (Reihe: Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 51; = Lizentiatsarbeit, Universität Tübingen, 2012), Heidelberg 2013.

Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr., hg. v. Reinhart Herzog, (Reihe: Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. 8,5; = Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. 5), München 1989.

Hirschberger, Johannes, *Seele und Leib in der Spätantike*, (Reihe: Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main; Bd. 8,1), Wiesbaden 1969.

Höffe, Otfried, „eudaimonia“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 216–224.

Höffe, Otfried, „kakia/Schlechtigkeit“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 294–295.

Höffe, Otfried, *Aristoteles*, (Reihe: Beck'sche Reihe. Denker; Bd. 535), 3., überarb. Aufl., München 2006.

Höffe, Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, 3., bearb. Aufl., Berlin 2008.

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe, erster Teil, aus dem Lateinischen mit Benutzung der Übersetzung von Kranzfelder übers. v. Alfred Hoffmann, (Reihe:

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bde. 9–10; = Bibliothek der Kirchenväter; Reihe 1, Bde. 29–30), Kempten/München 1917.

Gott ist die Liebe. Die Predigten des Heiligen Augustinus über den 1. Johannesbrief, übers. u. eingel. v. Fritz Hofmann, 3. Aufl., Freiburg 1954.

Hök, Gösta, „Augustin und die antike Tugendlehre", in: *Kerygma und Dogma* 6 (1960), 104–130.

Holl, Karl, *Augustins innere Entwicklung*, (Reihe: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 1922,4), Berlin 1923.

Jamblichus. Über die Geheimlehren. Die Mysterien der Ägypter, Chaldäer und Assyrer, (Reihe: Bibliotheca Hermetica; Bd. 2), übers. v. Theodor Hopfner, Schwarzenburg 1978.

Horn, Christoph, „Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut", in: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier, hg. v. Therese Fuhrer/Michael Erler in Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach, (Reihe: Philosophie der Antike; Bd. 9), Stuttgart 1999, 173–190.

Horn, Christoph, „Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus", in: *Gott und sein Bild. Augustins ‚De Trinitate' im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hg. v. Johannes Brachtendorf, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 81–103.

Horn, Christoph, „Theorie/Praxis", in: *Der neue Pauly*, Bd. 15,3, Stuttgart/Weimar 2003, 462–469.

Horn, Christoph, „logos", in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 329–333.

Huizinga, Johan, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, in engster Zusammenarbeit mit dem Verfasser aus dem Niederländischen übertr. v. H. Nachod, mit einem Nachwort von Andreas Flitner, 20. Aufl., Hamburg 2006.

Iles Johnston, Sarah, „Theurgie", in: *Der neue Pauly*, Bd. 12,1, Stuttgart/Weimar 2002, 460–462.

Marii Victorini Explanationes in Ciceronis rhetoricam, cura et studio Antonella Ippolito, (Reihe: Corpus Christianorum. Series Latina; Bd. 132), Turnhout 2006.

Jansen, Ludger, „Vernünftiger Rede fähig. Das Menschenbild des Aristoteles", in: *Philosophische Anthropologie in der Antike*, hg. v. Ludger Jansen/Christoph Jedan, (Reihe: Topics in ancient philosophy. Themen der antiken Philosophie; Bd. 5), Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2010, 157–184.

Jaeger, Werner, „Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", in: *Scripta minora*, Bd. 2, (Reihe: Storia e letteratura; Bd. 81), Rom 1960.

Jaeger, Werner, „Seinsgewißheit und ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ. Die Griechen und das philosophische Lebensideal", in: *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion*, hg. v. Richard Wisser, Tübingen 1960, 1–19.

Joachim, Harold Henry, *Aristotle. The Nicomachean ethics*, a commentary by the late Harold Henry Joachim, ed. by David A. Rees, Oxford 1951.

Joly, Robert, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, (Reihe: Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques. Collection in-8°; Bd. 51,3), Bruxelles 1956.

Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, (= Dissertationsschrift, Universität Freiburg im Breisgau, 2009), Berlin/Boston 2013.

Jürgasch, Thomas, „‚Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung?' Philosophisches und Poetisches in der ‚Vita Plotini' des Porphyrios", in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), 48–71.

Kalimtzis, Kostas, *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholê. Leisure as a Political End*, London/Oxford/New York 2017.

Kalligas, Paul, *The 'Enneads' of Plotinus. A Commentary*, transl. by Elizabeth Key Fowden/ Nicolas Pilavachi, Vol. 1, Princeton/Oxford 2014.

Kany, Roland, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De Trinitate‘*, (Reihe: Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 22), Tübingen 2007.

Kapp, Ernst, „Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon“, in: *Mnemosyne* (3. Series) 6,2 (1938), 179–194.

Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, hg. v. Martin Karrer/Wolfgang Kraus, Bd. 2: *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011.

Kendall, Calvin B., "Bede and education", in: *The Cambridge Companion to Bede*, ed. by Scott DeGregorio, Cambridge/New York/Melbourne 2010, 99–112.

Kirchner, Karl Hermann, *Die Philosophie des Plotin*, Halle 1854 (Neudruck: Aalen 1978).

Kirchner, Andreas, *Die Tötung von Menschen. Ein prinzipientheoretischer Vergleich zwischen Antike und Neuzeit*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., WS 2008/2009.

Kirchner, Andreas, „Die ‚Consolatio Philosophiae‘ und das philosophische Denken der Gegenwart. Was uns die Philosophia heute noch lehren kann“, in: *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, ed. by Thomas Böhm/Thomas Jürgasch/Andreas Kirchner, Berlin/Boston 2014, 171–211.

Kirchner, Andreas, „‚Alles strebt nach Theorie.‘ Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria“, in: *Anthropologie der Theorie*, hg. v. Thomas Jürgasch/Tobias Keiling, in Zusammenarbeit mit Thomas Böhm/Günter Figal, (Reihe: Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße; Bd. 6), Tübingen 2017, 65–97.

Kirk, Geoffrey S./Raven, John E./Schofield, Malcolm (Hg.), *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, ins Deutsche übers. v. Karlheinz Hülser, Stuttgart/Weimar 2001.

Kirk, Kenneth E., *The Vision of God. The Christian Doctrine of the Summum Bonum*, (Reihe: Harper torchbooks. The Cloister library; Bd. 137), New York 1966.

Kirwan, Christopher, *Augustine*, (Reihe: The Arguments of the Philosophers), London/New York 1991.

Klein, Richard, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus*, (Reihe: Forschungen zur antiken Sklaverei; Bd. 20), Stuttgart/Wiesbaden 1988.

Koller, Hermann, „Theoros und Theoria“, in: *Glotta* 36,3 (1958), 273–286.

Konersmann, Ralf, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am Main 2015.

König, Hanns, *Das organische Denken Augustins, aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften und an seiner Geschichtsbetrachtung*, (Reihe: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, N. F., Bd. 13/14; = Dissertationsschrift, Universität Mainz, 1965), München/Paderborn/Wien 1966.

König, Gert, „Theorie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Basel 1998, 1128–1154.

König, Ingemar, *Die Spätantike*, Darmstadt 2007.

Kraft, Friedrich Karl, *Deutsch-lateinisches Lexikon*, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig/Merseburg 1824.

Krebs, Angelika, „Liebe“, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 2011, 1464–1479.

Kremer, Klaus, „Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204–270)“, in: *International Studies in Philosophy* 13,2 (1981), 41–68.

Kreuzer, Johann, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der ‚Confessiones‘*, (= Habilitationsschrift, Universität Wuppertal, 1992), München 1995.

Augustinus. De trinitate. Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V, Lateinisch – Deutsch, neu übers. und mit einer Einleitung hg. v. Johann Kreuzer, Darmstadt 2001.

Kreuzer, Johann, „Der Gottesbegriff und die ‚fruitio dei‘“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 428–434.

Kuhn, Helmut, „Liebe“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Basel 1980, 290–328.

Kullmann, Wolfgang, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, (Reihe: Philosophie der Antike; Bd. 5), Stuttgart 1998.

Kullmann, Wolfgang, „Theoretische und politische Lebensform“, in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, hg. v. Otfried Höffe, (Reihe: Klassiker Auslegen; Bd. 2), Berlin 1995, 253–276.

Kunz, Claudia Edith, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, (= Dissertationsschrift, Universität Regensburg, 1995), Freiburg/Basel/Wien 1996.

Kurbacher, Frauke Annegret, „Liebe zum Sein als Liebe zum Leben“, in: Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, mit einem einleitenden Essay von Frauke Annegret Kurbacher, Übersetzungen von Kirsten Groß-Albenhausen und Registern von Christine Albrecht, (Reihe: Philosophische Texte und Studien; Bd. 90), Hildesheim/Zürich/New York 2006 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1929), XI–XLIV.

Lagouanère, Jérôme, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèses d'une conceptualisation*, (Reihe: Collection des études augustiniennes. Série antiquité, Bd. 194; = Thèse de doctorat. Histoire, langue et civilisation antiques, Bordeaux III, 2010), Paris 2012.

A patristic Greek Lexicon, ed. by Geoffrey William Hugo Lampe, Oxford/London 1961.

Lavaud, Laurent, „Substance et mouvement. Marius Victorinus et l'héritage plotinien“, in: *Marius Victorinus*, (Reihe: Les Études philosophiques; Bd. 101 = 2012,2), Paris 2012, 163–179.

Lawless, George, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford/New York 1987.

Lettieri, Gaetano, „De doctrina christiana“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker H. Drecoll, Tübingen 2007, 377–399.

A Greek-English Lexicon, compiled by Henry G. Liddell/Robert Scott, Oxford 1968.

Liebenwein, Wolfgang, „Honesta Voluptas. Zur Archäologie des Genießens“, in: *Hülle und Fülle*. Festschrift für Tilmann Buddensieg, hg. v. Andreas Beyer/Vittorio Lampugnani/Gunter Schweikhart, Alfter 1993, 337–357.

Liebeschuetz, John Hugo Wolfgang Gideon, *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, transl. with an introduction and notes by J. H. W. G. Liebeschuetz with the assistance of Carol Hill, (Reihe: Translated Texts for Historians; Bd. 43), Liverpool 2005.

Linguiti, Alessandro, "Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life", in: *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Proceedings of a Conference held in May 2009 in Gargnano, Italy, ed. by Thomas Bénatouïl/Mauro Bonazzi, (Reihe: Philosophia antiqua; Bd. 131), Leiden 2012, 183–197.

Lizzi Testa, Rita, "The Late Antique Bishop. Image and Reality", in: *A Companion to Late Antiquity*, ed. by Philip Rousseau with the assistance of Jutta Raithel, Malden (Massachusetts)/Oxford 2009.

Lockwood, Thornton, "Competing Ways of Life and Ring Composition (NE X 6–8)", in: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. by Ronald Polansky, Cambridge 2014, 350–369.

Löhr, Winrich, „Die Briefsammlung“, in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 416–421.

Lorenz, Rudolf, „‚Fruitio dei‘ bei Augustin“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950), 75–132.

Lorenz, Rudolf, „Die Herkunft des augustinischen Frui Deo“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952), 34–60, 359 f.

Augustinus. De vera religione = Die wahre Religion, zweisprachige Ausgabe, eingel., übers. u. hg. v. Josef Lössl, (Reihe: Augustinus. Opera. Werke, L: Schriften zu grundsätzlichen Glaubensinhalten, Bd. 68), Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

Lurje, Michael, „Zur Einführung“, in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dil-

lon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 25–31.

Plotinus. The Enneads, transl. by Stephen MacKenna, with a foreword by Eric R. Dodds and an introduction by Paul Henry, 2. Aufl., London 1930.

Madec, Goulven, „Deus", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 2, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 1996–2002, 313–365.

Makropoulos, Michael, „Meer", in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. Ralf Konersmann, 3., erweit. Aufl., Darmstadt 2011, 240–252.

Manrique, Andrés, *La Vida monástica: en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial/Salamanca 1959.

Manuwald, Erwin, *Schole und Scholastikos. Vom Altertum bis zur Gegenwart, eine wortbiographische Untersuchung*, (= Dissertationsschrift, Universität Freiburg 1924), unveröffentlicht.

Maraval, Pierre, „Liebe V.", in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, Berlin/New York 1991, 146–152.

Markschies, Christoph, „Marius, II 21", in: *Der neue Pauly*, Bd. 7, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1999, 910–912.

Marrou, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, (Reihe: Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; Bd. 145), Paris 1938.

Martin, Norbert, „Muße", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 257–260.

Martin, Thomas F., "Augustine, Paul, and 'Antithetical Bodies'. A Case Study", in: *Spiritus et littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA; hg. v. Guntram Förster/Andreas E. J. Grote/Christof Müller, Würzburg 2009, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 39,6; = Res et signa, Bd. 6), 317–337.

Maurina, Zenta, *Über Liebe und Tod. Essays*, Memmingen/Allgäu 1960.

Mayer, Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 24,1; = Dissertationsschrift, Universität Würzburg, 1968), Würzburg 1969.

Mayer, Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Bd. 2: *Die antimanichäische Epoche*, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 24,2; = Habilitationsschrift, Universität Würzburg, 1973), Würzburg 1974.

McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*, aus dem Englischen übers. v. Clemens Maaß, Freiburg/Basel/Wien 1994.

McLynn, Neil B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, (Reihe: The Transformation of the Classical Heritage; Bd. 22), Berkeley/Los Angeles/London 1994.

McNeill, William, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany (New York) 1999.

Meier-Oeser, Stephan, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, (Reihe: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 44; = Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin, 1995), Berlin/New York 1997.

Meinhardt, Helmut, „Neuplatonismus", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 754–756.

Merguet, Hugo, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, Bd. 2, Hildesheim 1961 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Jena 1892).

Mesch, Walter, „theôrein/theôria", in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 436–437.

Meyer, Winfried, *Augustins Frage ‚Was ist denn Zeit?'*, (Reihe: Epistemata. Reihe Philosophie; Bd. 374), Würzburg 2004.

Mikkola, Eino, „‚Schole' bei Aristoteles", in: *Arctos. Acta Philologica Fennica* 1958,2, 68–87.

Miles, Margaret R., *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-Century Rome*, Oxford/Malden (Massachusetts) 1999.

Monceaux, Paul, „L'Isagoge latine de Marius Victorinus", in: *Philologie et Linguistique*. Mélanges offerts à Louis Havet par ses anciens élèves et ses amis à l'occasion du 60e anniversaire de sa naissance le 6. 1. 1909, Paris 1909, 289–310.

Moorhead, John, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, London/New York 1999.

Moreschini, Claudio/Norelli, Enrico, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, aus dem Italienischen übers. v. Elisabeth Steinweg-Fleckner/Anne Haberkamm, Gütersloh 2007.

Müller, Carl Werner, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, (Reihe: Klassisch-philologische Studien, Bd. 31; = Dissertationsschrift, Universität Bonn, 1960), Wiesbaden 1965.

Augustinus. Soliloquia. De immortalitate animae = Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele, Lateinisch – Deutsch, Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs, Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller, 2. Aufl., München/Zürich 1986.

Müller, Christof, „Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, hg. v. Norbert Fischer/Cornelius Mayer, (Reihe: Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 1998, 603–652.

Muncey, Raymond W., *The New Testament Text of Saint Ambrose*, (Reihe: Texts and studies; N. S., Bd. 4), Cambridge 1959.

Murr, Josef, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck 1890.

Naab, Erich, *Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab, (Reihe: Mystik in Geschichte und Gegenwart; Abt. 1, Bd. 14), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

Neschke-Hentschke, Ada, „Die uneingeschränkt beste Polisordnung (VII–VIII)", in: *Aristoteles. Politik,* hg. v. Otfried Höffe, (Reihe: Klassiker auslegen; Bd. 23), 2., bearb. Aufl., Berlin 2001, 169–186.

Platon. Werke, Bd. VIII,4: *Kritias*, Übersetzung und Kommentar von Heinz-Günther Nesselrath, Göttingen 2006.

Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften, Bd. 3: *Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften*, aus dem Lateinischen übers. u. eingel. v. Johannes E. Niederhuber, (Reihe: Bibliothek der Kirchenväter; Reihe 1, Bd. 32), Kempten/München 1917.

Nitsche, Bernhard, *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre*, (Reihe: Ratio fidei, Bd. 34; = Habilitationsschrift, Universität Tübingen, 2007), Regensburg 2008.

O'Daly, Gerard J. P./Verheijen, Luc, „Actio – contemplatio", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 1986–1994, 58–63.

O'Meara, Dominic J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford/New York 1993.

O'Meara, John J., "The Neoplatonism of Saint Augustine", in: *Neoplatonism and Christian Thought*, (Reihe: Studies in Neoplatonism. Ancient and Modern; Bd. 3), ed. by Dominic J. O'Meara, Norfolk (Virginia) 1982, 34–41.

Oort, Johannes van, „Hierusalem (Hierosolyma)", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 3, hg. v. Cornelius Mayer, Basel 2004–2010, 336–339.

Ordine, Nuccio, *Von der Nützlichkeit des Unnützen. Ein Manifest. Warum Philosophie und Literatur lebenswichtig sind*, mit einem Essay von Abraham Flexner, aus dem Italienischen und Amerikanischen von Martina Kempter, München/Berlin 2014.

Pape, Wilhelm, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 Bände, Nachdruck der 3. Aufl., bearb. v. Maximilian Sengebusch, Graz 1954.

Parker, James (Hg.), *The Letters of St. Ambrose, Bishop of Milan*, transl., with notes and indices, London/Oxford/Cambridge 1881.

Œuvres de Saint Augustin, Bd. 8, 1re série: Opuscules, VIII. La foi chrétienne: *De vera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur, De fide et operibus*, texte de l'édition bénédictine introductions, traduction et notes par Joseph Pegon, Paris 1951.

Pérez Paoli, Ubaldo Ramón, *Der plotinische Begriff von ʽΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 41; = Habilitationsschrift, Technische Universität Braunschweig, 1987), Würzburg 1990.

Perkams, Matthias, „Der Kosmos im Menschen. Plotins Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?' nach den Enneaden I 1 und VI 7", in: *Philosophische Anthropologie in der Antike*, hg. v. Ludger Jansen/Christoph Jedan, (Reihe: Topics in ancient philosophy. Themen der antiken Philosophie; Bd. 5), Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2010, 341–361.

Augustinus. Musik, erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl, 2. Aufl., Paderborn 1940.

Augustinus. Über den Wortlaut der Genesis = De Genesi ad litteram libri duodecim, erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl, 2 Bände, München/Paderborn/Wien 1961–1964.

Augustinus. De civitate dei = Der Gottesstaat, Lateinisch – Deutsch, 2 Bände, (Reihe: Aurelius Augustinus' Werke), in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn/München/Wien/Zürich 1979.

The Theodosian code. And novels, and the Sirmondian constitutions, (Reihe: The Corpus of Roman law; Bd. 1), a translation with commentary, glossary, and bibliography by Clyde Pharr, Princeton 1952.

Piepenbrink, Karen, *Antike und Christentum*, 2. Aufl., Darmstadt 2010.

Pieper, Josef, *Muße und Kult*, mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann, Neuausgabe, München 2007.

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd. 2: *Das Entstehen der einen Christenheit, (250–430)*, hg. v. Charles Pietri/Luce Pietri, deutsche Ausgabe bearb. v. Thomas Böhm et al., Freiburg/Basel/Wien 1996.

Augustinus. Die christliche Bildung. De doctrina christiana. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann, Stuttgart 2002.

Pronay, Andreas, *C. Marius Victorinus, Liber de definitionibus. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, (Reihe: Studien zur klassischen Philologie; Bd. 103), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997.

Pulte, Helmut/König, Gert, „Theorie", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, 1128–1154.

Rantis, Konstantinos, *Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Darmstadt 2004.

Rath, Norbert, „Philosophische Konzepte des Glücks", in: *Glück – aber worin liegt es? Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens*, hg. v. Philipp Mayring/Norbert Rath, (Reihe: Philosophie und Psychologie im Dialog; Bd. 13), Göttingen/Bristol 2013, 9–52.

Rausch, Hannelore, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, (Reihe: Humanistische Bibliothek, Bd. 1,29; = Dissertationsschrift, Universität München, 1977), München 1982.

Raveaux, Thomas, „Augustinus über den Sabbat", in: *Augustiniana* (Louvain) 31 (1981), 197–246; *Augustiniana* (Louvain) 33 (1983), 58–85.

Redlow, Götz, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966.

Rexer, Jochen/Drecoll, Volker Henning, „Vita. Wichtigste lebensgeschichtliche Daten", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 36–49.

Richardson Lear, Gabriel, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton (New Jersey)/Oxford 2004.

Richter, Arthur, *Die Ethik des Plotin*, Halle 1867 (Neudruck: Aalen 1968).

Ricken, Friedo, „autarkeia", in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 89–91.

Ricken, Friedo, „hêdonê“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 242–246.

Ricken, Friedo, „Die vielfache Transzendenz in Augustinus' ‚Confessiones'“, in: *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*, hg. v. Jakub Sirovátka, Hamburg 2012, 49–66.

Riedweg, Christoph, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung. Eine Einführung*, 2., überarb. Aufl., München 2007.

Riesenweber, Thomas, *C. Marius Victorinus. ‚Commenta in Ciceronis Rhetorica‘*, Bd. 1: *Prolegomena*, (Reihe: Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; Bd. 120), Berlin/Boston 2015.

Riesenweber, Thomas, *C. Marius Victorinus. ‚Commenta in Ciceronis Rhetorica‘*, Bd. 2: *Kritischer Kommentar und Indices*, (Reihe: Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; Bd. 120,2), Berlin/Boston 2015.

Rijkers, Fabian, *Arbeit – ein Weg zum Heil? Vorstellungen und Bewertungen körperlicher Arbeit in der spätantiken und frühmittelalterlichen lateinischen Exegese der Schöpfungsgeschichte*, (Reihe: Mediaevistik. Beihefte, Bd. 12; = Dissertationsschrift, Universität Marburg, 2007), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Wien 2009, 90–136.

Sankt Augustinus. Gegen Julian VI Bücher, Lateinisch – Deutsch, Text und Übersetzung, übertr. v. Rochus Habitzky, bearb. u. hg. v. Thomas Gerhard Ring, (Reihe: Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Schriften gegen die Pelagianer; Bd. 4,1), Würzburg 2005.

Rist, John M., „Mystik und Transzendenz im späteren Neuplatonismus“, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hg. v. Clemens Zintzen, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), Darmstadt 1977, 373–390.

Roling, Bernd, „John Aubrey und die Philosophenviten des 17. Jahrhunderts“, in: Karl Enenkel/Claus Zittel (Hg.): *Die Vita als Vermittlerin von Wissenschaft und Werk. Form- und funktionsanalytische Untersuchungen zu frühneuzeitlichen Biographien von Gelehrten, Wissenschaftlern, Schriftstellern und Künstlern*, (Reihe: Scientia Universalis I. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Vormoderne; Bd. 1), Berlin/Münster 2013, 207–236.

Rosa, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, (= Habilitationsschrift, Universität Jena, 2004), Frankfurt am Main 2005.

Rosen, Klaus, *Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2015.

Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.

Ruhstorfer, Karlheinz, „Wiederkehr der Religion? Theo-philo-sophische Perspektiven“, in: *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion*. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes, hg. v. Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 59–85.

Rutherford, Ian C./Volpi, Franco, „Theoria (θεωρία)“, in: *Der neue Pauly*, Bd. 12,1, Stuttgart/Weimar 2002, 398–403.

Augustinus. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum = Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer, eingel., komm. u. hg. v. Elke Rutzenhöfer, (Reihe: Augustinus. Opera. Werke; Bd. 25; C: Antimanichäische Schriften; 4: Schriften zur Lebensführung), Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.

Sauer, Roland, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, (= Dissertationsschrift, Universität Würzburg, 1981), Würzburg 1981.

Schaaf, Julius Jakob, „Schole als Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles“, in: *Agora. Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*. Zu Ehren von Rudolph Berlinger, Bd. 13, Amsterdam 1987, 225–234.

Augustine. Letters, (Reihe: From Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series; Bd. 1), transl. by J. G. Cunningham, ed. by Philip Schaff, Buffalo (New York) 1887.

Schenk, Richard, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*, (Reihe: Freiburger theologische Studien, Bd. 135; = Dissertationsschrift, Universität München, 1986/87), Freiburg/Basel/Wien 1989.

Schirren, Thomas, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur ‚Vita Apollonii' des Philostrat*, (Reihe: Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N. F., Bd. 2,115; = Habilitationsschrift, Universität Tübingen, 2005), Heidelberg 2005.

Schlapbach, Karin, *Augustin. Contra Academicos (vel De academicis).* Buch 1. *Einleitung und Kommentar*, (Reihe: Patristische Texte und Studien, Bd. 58; = Dissertationsschrift, Universität Zürich, 2001), Berlin/New York 2003.

Schlapbach, Karin, „Muße", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 25, Stuttgart 2013, 357–369.

Schmid, Reinhold, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, (= Dissertationsschrift, Kiel, um 1895).

Schmidt, Carl, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, (Reihe: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 20,4 = N. F., 5,4), Leipzig 1901.

Schnabel, Ulrich, *Muße. Vom Glück des Nichtstuns*, 2. Aufl., München 2010.

Schneider, Horst, „Beda Venerabilis", in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings, 3., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 2002, 120–124.

Schönberger, Rolf, „Summum bonum", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Basel 1998, 593–598.

Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, Bd. 1, (Reihe: Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke; Bd. 4), reprografischer Nachdruck der 2., überprüften Aufl., Darmstadt 2004.

Schubert, Venanz, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg/München 1973.

Schulte, Hans Kurt, *Orator. Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal*, (Reihe: Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike; Bd. 11), Frankfurt am Main 1935.

Schulte-Klöcker, Ursula, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI–XIII der ‚Confessiones' des Augustinus*, (Reihe: Hereditas, Bd. 18; = Dissertationsschrift, Universität Tübingen, 1999), Bonn 2000.

Schultheiß, Jochen, *Generationenbeziehungen in den ‚Confessiones' des Augustinus. Theologie und literarische Form in der Spätantike*, (Reihe: Hermes. Einzelschriften, Bd. 104; = Dissertationsschrift, Universität Bamberg, 2008), Stuttgart 2011.

Schulz-Flügel, Eva, „Der lateinische Bibeltext im 4. Jahrhundert", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker H. Drecoll, Tübingen 2007, 109–114.

Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9,4: *Politik, Buch VII–VIII. Über die beste Verfassung*, übers. u. erl. v. Eckart Schütrumpf, Berlin 2005.

Augustinus. De beata vita = Über das Glück, Lateinisch – Deutsch, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer/Willi Schwarz, Stuttgart 2006.

Schwenck, Johann Konrad, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache, mit Vergleichung der griechischen und deutschen*, Frankfurt am Main 1827.

Ambrosius von Mailand. Damit meine Freude in euch ist, nach einer Textauswahl von Raphael Molitor, neu bearb. u. hg. v. Basilius Senger, Kevelaer 1987.

Severson, Richard James, *Time, death, and eternity. Reflecting on Augustine's 'Confessions' in the light of Heidegger's 'Being and time'*, (Reihe: American Theological Library Association, Bd. 36; = Ph.D., University of Iowa, 1990), Lanham (Maryland) 1995.

Sieben, Hermann-Josef, „‚Quies' et ‚otium'", in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 12,2, Paris 1986, 2746–2756.

Augustinus. Ad Cresconium = An Cresconium, eingel., übers. u. hg. v. Hermann-Josef Sieben, (Reihe: Augustinus. Opera/Werke; F. 30), Paderborn 2014.

Sieben, Hermann-Josef, „Otium – negotium", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2014, 406–409.

Siegmann, Georg, *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7*, (Reihe: Epistemata, Bd. 82; = Dissertationsschrift, Universität Wuppertal, 1987), Würzburg 1990.

Siemens, Nathalie von, *Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX*, (Reihe: Symposion, Bd. 128; = Dissertationsschrift, Hochschule für Philosophie München, 2004), Freiburg im Breisgau/München 2007.

Lexicon Plotinianum, ed. by John H. Sleeman/Gilbert Pollet, (Reihe: Ancient and medieval philosophy; Bd. 1,2), Leiden/Leuven 1980.

Smith, Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, (= Dissertationsschrift, Universität Hull, 1972), The Hague 1974.

Söding, Thomas/Tilly, Michael/Bergmeier, Roland/Seebass, Horst/Ziemer, Jürgen, „Liebe/Haß", in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearb. Ausgabe, Bd. 2, hg. v. Lothar Coenen/Klaus Haacker, Wuppertal 2000, 1318–1334.

Somenzi, Chiara, „Ambrogio e Scipione l'Africano. La fondazione cristiana dell' ‚otium negotiosum'", in: *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano, 4–11 Aprile 1997, a cura di Luigi Franco Pizzolato e Marco Rizzi, (Reihe: Studia patristica Mediolanensia; Bd. 21), Mailand 1998, 753–768.

Sonderegger, Erwin, *Aristoteles' Metaphysik L. Ein spekulativer Entwurf. Einführung, Übersetzung, Kommentar*, Bern 2008.

Song, Euree, *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, (Reihe: Hypomnemata, Bd. 180; = Dissertationsschrift, Universität Hamburg, 2007/2008), Göttingen 2009.

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes, übers. und mit einer Einleitung versehen von Thomas Specht, (Reihe: Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, Bde. 8,11,19; = Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bde. 4–6), Kempten/München 1913–1914.

Speer, Andreas, „‚Sapientia christiana' – Augustinus und die ‚longue durée' einer christlichen Weisheit", in: *Augustinus. Bildung – Wissen – Weisheit*, Beiträge des VI. Würzburger Augustinus-Studientages am 6. Juni 2008, hg. v. Cornelius Mayer/Christof Müller, unter Mitwirkung von Guntram Förster, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 39,8; Res et signa, Bd. 8), Würzburg 2011, 69–90.

Staab, Gregor, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu ‚De vita Pythagorica' des Iamblichos von Chalkis*, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 165; = Dissertationsschrift, Universität Jena, 2001), München/Leipzig 2002.

Stead, Christopher, *Philosophie und Theologie*, Bd. 1: *Die Zeit der Alten Kirche*, (Reihe: Theologische Wissenschaft; Bd. 14,4), übers. v. Christian Wildberg unter Mitarbeit von Adolf Martin Ritter, Stuttgart/Berlin/Köln 1990.

Steinmann, Werner, *Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus*, (Reihe: Hamburger theologische Studien; Bd. 2), Hamburg 1990.

Stirnimann, Heinrich, *Grund und Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen (Sol. I, 1, 2–6)*, (Reihe: Dokimion; Bd. 12), Freiburg (Schweiz) 1992.

Stock, Brian, *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid 2010.

Studer, Basil, *Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift ‚De videndo Deo' (ep. 147)*, (Reihe: Studia Anselmiana; Bd. 59), Rom 1971.

Studer, Basil, „Bildung und Erziehung", in: *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, 518–526.

Stuiber, Alfred, „Marius Victorinus“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 2. Aufl., Freiburg 1962, 90.

Svensson, Manfred, *Theorie und Praxis bei Augustin. Eine Verhältnisbestimmung*, (Reihe: Alber-Reihe Thesen, Bd. 36; = Dissertationsschrift, Universität München, 2007), Freiburg/München 2009.

Szaif, Jan, „eudaimonia“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 158–161.

Szilasi, Wilhelm, *Macht und Ohnmacht des Geistes. Interpretationen zu Platon ‚Philebos‘ und ‚Staat‘ VI. Aristoteles ‚Nikomachische Ethik‘ und ‚Metaphysik‘ IX und XII, ‚Über die Seele‘ III, ‚Über die Interpretation‘ CI-5*, (Reihe: Überlieferung und Auftrag. Reihe Schriften; Bd. 2), Bern 1946.

Telo, Hélder, “The freedom of θεωρία and σχολή in Plato”, in: *Anthropologie der Theorie*, hg. v. Thomas Jürgasch/Tobias Keiling, in Zusammenarbeit mit Thomas Böhm/Günter Figal, (Reihe: Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße; Bd. 6), Tübingen 2017, 11–27.

Saint Augustine. On Genesis. Two books on Genesis against the Manichees. On the literal interpretation of Genesis, an unfinished book, transl. by Roland J. Teske, (Reihe: The Fathers of the Church; Bd. 84), Washington, D. C. 1991.

Teske, Roland J., *Paradoxes of time in Saint Augustine*, (Reihe: The Aquinas lecture; Bd. 1996 = 60), Milwaukee 1996.

Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991.

Augustinus. Theologische Frühschriften (De libero arbitrio. De vera religione), Lateinisch – Deutsch, übers. u. erl. v. Wilhelm Thimme, Zürich/Stuttgart 1962.

Augustinus. De vera religione = Über die wahre Religion, Lateinisch – Deutsch, Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme, mit einem Nachwort von Kurt Flasch, Stuttgart 1983.

Augustinus. Confessiones = Bekenntnisse, Lateinisch – Deutsch, übers. v. Wilhelm Thimme, Düsseldorf/Zürich 2004.

Thomä, Dieter, „Lauter Erregungszustände. Antonia Grunenberg über Hannah Arendt und Martin Heidegger“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. 12. 2006, Nr. 294, 41.

Toit, David S. du, „Heilsbringer im Vergleich. Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium und Jamblichs Vita Pythagorica“, in: *Jamblich. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht/John Dillon/Martin George/Michael Lurje/David S. du Toit, (Reihe: Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; Bd. 4), Darmstadt 2002, 275–294.

Toit, David S. du, *Theios anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, (Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 91; = Dissertationsschrift, Humboldt-Universität Berlin, 1996), Tübingen 1997.

Torchia, N. Joseph, “Contemplation and action”, in: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 1999, 233–235.

Plotin. Ausgewählte Schriften, hg., übers. u. komm. v. Christian Tornau, Stuttgart 2011.

Trelenberg, Jörg, *Das Prinzip ‚Einheit‘ beim frühen Augustinus*, (Reihe: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 125; = Dissertationsschrift, Universität Münster, 2002), Tübingen 2004.

Trelenberg, Jörg, *Augustins Schrift ‚De ordine‘. Einführung, Kommentar, Ergebnisse*, (Reihe: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 144; = Habilitationsschrift, Universität Münster (Westfalen), 2007), Tübingen 2009.

Trelenberg, Jörg, „Multitudo“, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2012, 114–117.

Trout, Dennis E., “Augustine at Cassiciacum. ‘Otium honestum’ and the social dimensions of conversion”, in: *Vigiliae Christianae* 42,2 (1988), 132–146.

Uhde, Bernhard, „Zur frühen Bedeutung von ‚δαίμων'. Für Richard Gramlich zum 50. Geburtstag", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 59,3 (1975), 170–181.

Uhde, Bernhard, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie*, Teil I: *Von den Anfängen bis Aristoteles*, Wiesbaden 1976.

Uhde, Bernhard, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, (= Habilitationsschrift, Universität Freiburg, 1982), unveröffentlichtes Manuskript.

Uhde, Bernhard, „PSYCHE – ein Symbol? Zum Verständnis von Leben und Tod im frühgriechischen Denken", in: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, hg. v. Gunther Stephenson, 2. Aufl., Darmstadt 1985, 103–118.

Uhde, Bernhard, „Christentum – Ein Anachronismus? oder: Zur Freiheit der Theologie", in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, LV, 2010,2, 25–42.

Urbano, Arthur P., *The philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, (Reihe: Patristic Monograph Series; Bd. 21), Washington, D. C. 2013.

Uždavinys, Algis (Hg.), *The Heart of Plotinus. The Essential Enneads*, Bloomington (Indiana) 2009.

Vaan, Michiel de, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, (Reihe: Leiden Indo-European etymological dictionary series; Bd. 7), Leiden/Boston 2008.

Vannier, Marie-Anne, „Mundus", in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, hg. v. Robert Dodaro/Cornelius Mayer/Christof Müller, Basel 2012, 117–122.

Varga, Simon, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, (Reihe: Topics in ancient philosophy, Bd. 6; = Dissertationsschrift, Universität Tübingen, 2012), Boston/Berlin 2014.

Varga, Simon, „Antike politische Anthropologie. Lebensform, Muße und Theorie bei Aristoteles", in: *Anthropologie der Theorie*, hg. v. Thomas Jürgasch/Tobias Keiling, in Zusammenarbeit mit Thomas Böhm/Günter Figal, (Reihe: Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße; Bd. 6), Tübingen 2017, 29–47.

Vernant, Jean-Pierre, „Der Mensch des antiken Griechenland", in: *Der Mensch der griechischen Antike*, hg. v. Jean-Pierre Vernant, Frankfurt am Main 1996, 7–31.

Vigo, Alejandro G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, (Reihe: Symposion, Bd. 105; = Dissertationsschrift, Universität Heidelberg, 1993/94), Freiburg im Breisgau/München 1996.

Vivenza, Gloria, "Classical Roots of Benevolence in economic Thought", in: *Ancient economic Thought*, ed. by B. B. Price, Bd. 1, London 1997, (Reihe: Routledge Studies in the History of Economics; Bd. 13), 191–210.

Volp, Ulrich, „Augustinus", in: *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*, Bd. 1: *2. bis 15. Jahrhundert*, hg. v. Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner, Stuttgart 2012, 129–147.

Augustinus. Philosophische Frühdialoge, eingel., übers. u. erl. v. Bernd Reiner Voss/Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer/Willi Schwarz/Ekkehard Mühlenberg, Zürich/München 1972.

Webb, Melanie, "'Before the Eyes of Their Own God'. Susanna, rape law, and testimony in City of God 1.19", in: *Reading Scripture as a Political Act. Essays on the Theopolitical Interpretation of the Bible*, ed. by Matthew A. Tapie and Daniel Wade McClain, Minneapolis 2015, 57–81.

Weber, Dorothea, „Zur Gestaltung der Gartenszene in Augustins ‚Confessiones'", in: *Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung.* Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, (Reihe: Cassiciacum, Bd. 39,6; = Res et signa, Bd. 6), hg. v. Guntram Förster/Andreas E. J. Grote/Christof Müller, Würzburg 2009, 377–389.

Weber, Simon, *Herrschaft und Recht bei Aristoteles*, (Reihe: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 123; = Dissertationsschrift, Universität Bonn, 2011), Berlin/München 2015.

Weissenberg, Timo J., *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, (Reihe: Theologie und Frieden, Bd. 28; = Dissertationsschrift, Universität Freiburg, 2004), Stuttgart 2005.

Welsch, Wolfgang, *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*, Berlin 2011.
Wenz, Gunther, „Das Eine, der Geist und die Seele. Plotins Lehre von den drei ursprünglichen Hypostasen nach Enneade V,1", in: *International Journal of Orthodox Theology* 2,2 (2011), 73–96.
Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II., Bd. 2: *Die Briefe von Melchiades bis Anastasius I. (vom Jahre 310–401)*, zusammengestellt, übers., mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Severin Wenzlowsky, (Reihe: Bibliothek der Kirchenväter; Bd. 35), Kempten/München 1876.
Windelband, Wilhelm, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, unveränderter Nachdruck der 1923 erschienenen und von Albert Goedeckmeyer bearb. 4. Aufl., (Reihe: Handbuch der Altertumswissenschaft; Abt. 5, Teil 1, Bd. 1), München 1963.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1960.
Wolf, Josef, *Der Gottesbegriff Plotins*, Borna/Leipzig 1927.
Wollenberg, Klaus, „Die Stellung des Zisterzienserordens im mittelalterlichen Ordenswesen und seine Ausbreitung in den deutschsprachigen Gebieten", in: *Weltverachtung und Dynamik*, hg. v. Harald Schwillus/Andreas Hölscher, (Reihe: Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser; Bd. 10), Berlin 2000, 8–33.
Zandee, Jan, *The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex*, (Reihe: Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul; Bd. 11), Istanbul 1961.
Johannes Cassian. Unterredungen mit den Vätern = Collationes Patrum, Teil 1: *Collationes 1 bis 10*, übers. u. erl. v. Gabriele Ziegler, mit einer Einleitung und farbigen Abbildungen von Georges Descœudres, (Reihe: Quellen der Spiritualität, Bd. 5), Münsterschwarzach 2011.
Ziegenaus, Anton, *Die Trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, (Reihe: Münchener theologische Studien, Bd. 2,41; = Dissertationsschrift, Universität München, 1972), München 1972.
Ziegenaus, Anton, „Marius Victorinus", in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings, 3., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 2002, 487–488.
Zierl, Andreas, *Wort und Gedanke. Zur Kritik sprachlicher Vermittlung bei Platon und Plotin*, (Reihe: Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 322; = Habilitationsschrift, Technische Universität Dresden, 2010), Berlin/Boston 2013.
Zintzen, Clemens, „Einleitung", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, VII–XXIX.
Zintzen, Clemens, „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Reihe: Wege der Forschung; Bd. 436), hg. v. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, 391–426.
Zintzen, Clemens, „Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", in: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, hg. v. Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf, Göttingen 2005, 43–58.
Zumkeller, Adolar, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, (Reihe: Cassiciacum; Bd. 11), 2., neubearb. Aufl., Würzburg 1968.

Index

Personen-, Orts- und Sachregister

Es werden nicht alle Vorkommen eines Lemmas gelistet, sondern nur thematisch relevante Nennungen.

Griechische Lemmata

Lateinische Lemmata

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

In der Schriftenreihe *Otium* des Freiburger Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße" erscheinen Monografien und Sammelbände, die sich mit der Bedeutung, der kulturellen Form und der gesellschaftlichen Rolle von Muße befassen. Muße wird dabei als ein freies und aus der Produktionslogik herausgenommenes Verweilen verstanden, das aber vielfach Voraussetzung von Arbeit und Produktivität bleibt.

Die Schriften der Reihe untersuchen Muße konzeptuell und anhand unterschiedlicher historischer wie gesellschaftlicher Kontexte. Die Beiträge verstehen Muße nicht als idyllischen Rückzugsraum, sondern als ein Feld, in dem wesentliche Fragen dieser Disziplinen der Untersuchung zugänglich werden – von der phänomenologischen Bestimmung unseres Verhältnisses zur Welt über die Analyse von Autorschaft und Kreativität bis zur stets neu verhandelten Spannung zwischen individueller Freiheit einerseits, gesellschaftlich zugeschriebenen Rollen und Erwartungen andererseits. Ziel der Reihe ist es damit auch, durch die Untersuchung des Phänomens „Muße" einen Beitrag zur Analyse der heutigen Arbeitsgesellschaft und ihrer Aporien zu leisten.

Alle Bände dieser Reihe werden durch einen Beirat begutachtet. Die Reihe steht auch Autorinnen und Autoren außerhalb des Sonderforschungsbereichs offen.

ISSN: 2367-2072
Zitiervorschlag: Otium
Alle lieferbaren Bände finden Sie unter *www.mohrsiebeck.com/otium*



Mohr Siebeck
www.mohrsiebeck.com